...ellersberg
...uariat & Verlag G.m.b.H.
...arlottenburg 2

Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin.

Dargestellt

von

Franz Zephyrinus Gonzalez,

Erzbischof von Sevilla, vormals Professor der Philosophie und Theologie zu Manila auf den Philippinen, aus dem Dominikanerorden.

Mit Autorisation des Hochwürdigsten Herrn Verfassers aus dem Spanischen übersetzt

von

C. J. Nolte,

Pfarrer.

Erster Band.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1885.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 6, CANADA.

DEC - 1 1931

1721

Vorrede des Übersetzers.

Die „Estudios sobre la Filosofia de Santo Tomas“ von González,[1]) in drei Bänden, sind durch die vom „Literarischen Handweiser“ und vom Mainzer „Katholik“ gebrachten Recensionen derselben schon längst in weiten Kreisen in Deutschland bekannt geworden. Dieses Gonzalez'sche Werk tritt jetzt in deutscher Übersetzung in die Öffentlichkeit und

[1]) Die spanischen Familiennamen, welche sich auf „ez“ endigen, haben den Ton auf der vorletzten Silbe; also González, Suárez, Rodriguez, Gutiérrez, Jiménez; nur der Name Alvarez bildet eine Ausnahme, da er den Ton auf der drittletzten Silbe hat. — Cf. Sobrino, Grammaire espagnole à l'usage des Français. 35. Aufl. S. 19.

Der Buchstabe „z“ wird im Spanischen nicht so wie im Deutschen ausgesprochen, sondern wie ein deutsches „ſ“, wobei man aber die Zunge zwischen die Zähne gleiten lassen muß, statt sie oben festzuhalten. Wer den Fehler des Lispelns hat, spricht bei der Aussprache des deutschen „ſ“ genau das spanische „z“ aus. Für die Leser, die des Englischen kundig sind, sei bemerkt, daß das spanische z gerade so, wie das englische „th“ ausgesprochen wird, z. B. in the father. Cf. Methode Toussaint-Langenscheidt, Englisch, S. 10; 23. Aufl.

zwar unter dem Titel: „Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin," ein Titel, den wir dem obigen spanischen Titel des Buches glaubten vorziehen zu sollen. Hoffentlich wird es in Deutschland dieselbe günstige Aufnahme finden, die es in anderen Ländern, in deren Sprache es übersetzt ist, bereits gefunden hat. Zu dieser Hoffnung berechtigen die vorhin erwähnten Recensionen; denn wenn der „Literarische Handweiser" in Nr. 39, S. 410, über die **Estudios** von Gonzalez eine Recension derselben seitens der **„Civiltà cattolica"** mitteilt, welch letztere sagt, daß sie „die Frucht langjähriger Betrachtungen und Studien sind, und in klarer und einfacher, aber sehr ausführlicher, gründlicher und genauer Darstellung zeigen, wie weit die Philosophie des englischen Lehrers den modernen Theorien überlegen sei", und die Arbeit dringlichst zur Übersetzung ins Italienische von der **Civiltà** empfohlen wird; und wenn der Mainzer „Katholik" im Jahrgang 1877, Januarheft, S. 68, über vorliegendes Werk sich, wie folgt, ausspricht: Es ist „ohne Zweifel eine der hervorragendsten Schriften, welche die philosophische und im besonderen die thomistische Litteratur in der Gegenwart aufzuweisen hat. Von der katholischen Welt wurde das Werk mit Begeisterung aufgenommen und alsbald setzten sich in fast allen Ländern die Federn der Übersetzer in Bewegung, um es durch Übertragung aus dem spanischen Originale zum Gemeingute Europas zu machen"; wenn solch kompetente Stimmen so viel des Lobes über unser Werk sagen, glaube ich sichere Hoffnung zu haben, daß es auch bei uns in Deutschland eine gute Aufnahme finden wird, sollte es auch durch sein neues deutsches Kleid, in welchem es sich jetzt präsentiert, an seiner sonstigen Schönheit in etwa eine Einbuße erlitten haben. Ich befürchte letzteres nicht. Denn es war mein sorgsamstes Be-

streben, sowohl den Gedanken des Verfassers treu wiederzugeben, als auch dem deutschen Sprachgeiste in alleweg gerecht zu werden. Beides suchte ich zu verwirklichen. Ob aber meine schwachen Kräfte mich nicht daran gehindert haben, diese meine Absicht vollständig zu erreichen, vermag ich nicht zu entscheiden; ich muß das Urteil hierüber den Sachkennern überlassen.

Vorliegendes Werk hat zum Verfasser Gonzalez, der gegenwärtig Erzbischof von Sevilla in Spanien ist, und der, wie die Berliner „Germania" vom 9. August dss. J. meldete, im nächsten Konsistorium von Leo XIII. zum Kardinal ernannt werden wird. Da Hochderselbe, unstreitig der hervorragendste Gelehrte und bedeutendste Mann der spanischen Nation der Gegenwart, verdient, in immer weiteren Kreisen bekannt zu werden, erlaube ich mir, einige biographische und bibliographische Notizen über denselben herzusetzen, die der Hochwürdigste Herr Verfasser auf meine Bitte an ihn mir mitzuteilen sich herabgelassen hat, und die ich ferner dem Mainzer „Katholik" [1]) sowie der Begrüßungsrede von Alvarez,[2]) die dieser bei der feierlichen Aufnahme des Hochwürdigsten Herrn in die spanische Akademie am 3. Juni 1883 gehalten, entnehme.

Franz Zephyrin Gonzalez wurde in dem wild romantischen Thale Villoria, Gerichtsbezirk Laviana, Provinz Asturien, am 28. Januar 1831 geboren. Asturien ist jene Provinz Spaniens, die von den Mauren nie unterjocht werden

---

[1]) Jahrgang 1877, Januarheft, S. 66 u. flgde.

[2]) Discursos, leidos ante la real Academia de Ciencias Morales y Politicas en la recepcion publica del Exem. é Ilm. Sr. Arzobispo de Sevilla Dr. D. Fr. Zeferino González, de la Orden de Santo Domingo. — Madrid, 1883.

BQ
6889
.G63

konnte, und von der die Wiedereroberung des Landes ihren Anfang nahm, und deren Bewohner sich noch heute durch tief religiösen Sinn, Biederkeit und Geradheit des Charakters und echte Ritterlichkeit vor allen Spaniern auszeichnen. Die streng religiöse Erziehung, die Gonzalez im Hause seiner frommen Eltern genoß, ließ seinen Beruf für den geistlichen Stand frühzeitig zu Tage treten. Dem Beispiele vieler Landsleute folgend trat er sehr jung, noch im Knabenalter, gegen Ende des Jahres 1844 in den Orden des heiligen Dominikus und zwar in das Missionshaus der Dominikaner zu Ocaña. Hier ergab er sich den Studien mit solchem Eifer, daß ihm seine Mitschüler den Beinamen **„Traga-Libros“** (Bücherwurm) gaben. Als er eben das von den Kanones vorgeschriebene Alter zur Profeßablegung erreicht hatte, legte er die Gelübde ab. Indessen nach Verlauf eines Jahres wurde ihm vom Superior mitgeteilt, daß sich herausgestellt, sein Taufzeugnis sei unrichtig, und folglich auch seine Profeßablegung null und nichtig, und er habe somit volle Freiheit, wieder in die Welt zurückkehren zu können. Gonzalez, hierüber tief betrübt, legte darum zum zweiten Male und zwar mit noch größerer Liebe und Entschiedenheit als das erste Mal die Gelübde ab.

Sein größter Wunsch war jetzt, in die Missionen von Tonking zu gehen, wo bereits mehrere seiner Ordensgenossen und Landsleute den Martertod gelitten. Dieser Wunsch wurde endlich erfüllt. Und so schiffte sich Gonzalez mit noch einigen anderen Ordensgenossen in Cadix ein, um nach Tonking zu gelangen. Als das Schiff mitten auf dem Ocean war, erhob sich ein so gewaltiger Sturm, daß alle glaubten, sie gingen zu Grunde. Endlich nach vielen Tagen unsäglicher Leiden gelangten sie auf halbgeborstenem Schiffe glücklich in Rio-Janeiro an. Da das Schiff seeuntüchtig geworden, waren

unsere Dominikaner genötigt, ein englisches Schiff zu besteigen, das nach Ostasien fuhr. Aber kaum waren sie auf dem Meere, als auf dem Schiffe Feuer ausbrach, das meuterische Matrosen angelegt hatten. Glücklicherweise begegnete ihnen ein anderes englisches Schiff, mit dessen Hilfe das Feuer gelöscht wurde. Die meuterischen Matrosen wurden gefesselt dem auf der Heimreise befindlichen Schiffe übergeben, und konnte das andere Schiff seinen Weg weiter fortsetzen. Endlich nach acht Monate langer Fahrt langten sie im Hafen von Manila auf den Philippinen an. Diese lange und so gefahrvolle Reise hatte die Gesundheit des P. Gonzalez derartig angegriffen und geschwächt, daß seine Vorgesetzten seine Bitte, ihn in die Missionen zu schicken, nicht gewähren zu können glaubten und ihn darum für das Lehrfach bestimmten. Und so lehrte Gonzalez auf der Hochschule zu Manila fünf Jahre lang Philosophie und acht Jahre Theologie. Hier verfaßte er sein dreibändiges Werk: die „**Estudios sobre la Filosofia de Santo Tomas**“, das er auf Befehl seiner Oberen dem Drucke übergeben mußte. Inzwischen hatte das tropische Klima der Philippinen (Manila liegt unter dem fünfzehnten Grade nördlicher Breite) nach und nach einen solch verderblichen Einfluß auf seine Gesundheit ausgeübt, daß er nicht länger in Manila bleiben durfte. Seine Oberen schickten ihn darum im Jahre 1865 behufs Wiederherstellung seiner Gesundheit nach Spanien zurück.

Als sich seine Gesundheit ein wenig gebessert, wurde er zum Superior des Missionshauses der Dominikaner zu Ocaña ernannt, das er vor vierzehn Jahren verlassen hatte. Mit heiligem Eifer suchte er alle Pflichten seines neuen Amtes zu erfüllen. Er war rastlos thätig und es zeigte sich, daß er nicht bloß ein gelehrter, tüchtiger Professor war, sondern auch

ein großes organisatorisches Talent besaß: er vermehrte die Einkünfte des Klosters, errichtete Lehrstühle für alte und neuere Sprachen, richtete ein physikalisches und chemisches Laboratorium ein, legte naturhistorische Sammlungen an, und that alles, um die Studien zu heben und den Anforderungen der Zeit entsprechend zu gestalten. Leider hielten es seine Körperkräfte nicht lange aus, so daß er sich genötigt sah, seine Oberen um Enthebung von seinem Posten zu bitten. Diese Bitte wurde gewährt, und Gonzalez zog sich in das Kloster der Dominikaner zu Madrid zurück, wo er in stiller Zelle seine geschwächte Gesundheit wieder herzustellen suchte. Während er hier in stiller Zurückgezogenheit lebte, brach die Revolution von 1868 aus, welche liberale kirchenfeindliche Männer an die Spitze brachte, die sofort die sogenannten modernen Ideen auf allen Gebieten des Lebens durchzuführen sich angelegen sein ließen. Da konnte Gonzalez nicht länger mehr schweigen. Er veröffentlichte darum verschiedene Abhandlungen in den katholischen Zeitschriften „La Cruzada“, in der „Ciudad de Dios“ und in der „Defensa de la Sociedad“, worin er diese Tendenzen bekämpfte und vor allem sich gegen die Philosophen wandte, welche die moderne ungläubige Philosophie in Spanien immer weiter zu verbreiten sich bemühten. Da an der Hochschule zu Madrid die scholastische Philosophie ohne Vertretung war, und die Gesundheit des P. Gonzalez inzwischen sich wieder gebessert hatte, hielt er auf Bitten vieler Freunde vor einem auserlesenen Publikum, das aus vielen Geistlichen und vielen hohen Personen des Civil- und Militärstandes bestand, Vorträge über die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Diese Vorträge wurden vom Auditorium mit Begeisterung aufgenommen und trugen wesentlich dazu bei, den Namen des P. Gonzalez immer bekannter

und berühmter zu machen. Und so konnte es nicht ausbleiben, daß auch das Auge der Regierung, die inzwischen gewechselt hatte, auf ihn gelenkt wurde. Diese präsentierte ihn in Rom zum Bischof von Malaga; allein Gonzalez lehnte entschieden ab; ebenso wieder, als sie ihn zum Bischof von Astorga haben wollte; desgleichen, als sie ihn für den bischöflichen Stuhl von Córdova vorgeschlagen hatte. Da verwandten sich viele seiner Freunde und Verehrer für ihn beim heiligen Vater und baten diesen, er möge doch im Interesse der Wissenschaft davon Abstand nehmen, ihn zum Bischofe zu machen. Allein diesmal half kein Bitten mehr. Pius IX. ernannte ihn zum Bischof von Córdova. „Wegen seiner Schriften," antwortete der Papst, „haben wir ihn zum Bischof gemacht; er soll Bischof sein; er mag aber fortfahren zu schreiben." Und so wurde er am 24. August 1875 in seinem geliebten Ocaña vom Kardinal-Erzbischof von Zaragoza Garcia Gil, auch aus dem Dominikanerorden, zum Bischof geweiht.

Es würde unsere Vorrede viel zu lang werden, wenn wir auch über seine bischöfliche Thätigkeit Mitteilungen machen wollten. Nur so viel wollen wir sagen, daß er, wie wir aus der „Revista de Espana" (Heft vom 28. September 1883, Nr. 374) ersehen, eine so rastlose und vielseitige Thätigkeit als Bischof von Córdova entwickelt hat, daß man wahrhaft staunen muß.

Auf Vorschlag der Regierung wurde der Hochwürdigste Herr von Leo XIII. unter dem 18. März 1883 auf den erzbischöflichen Stuhl von Sevilla versetzt. Und wie bereits gesagt, wird er im nächsten Konsistorium zum Kardinal ernannt werden.

Was nun die literarische Thätigkeit des Hochwürdigsten

Herrn Verfassers betrifft, so hat derselbe nicht bloß die „Philosophie des heiligen Thomas" geschrieben, sondern er hat auch außerdem eine **Philosophia elementaria** (Lehrbuch der Philosophie) in drei Bänden, lateinisch geschrieben, herausgegeben, die im Jahre 1868 erschien, ein Werk, „das in so vielen Seminarien Spaniens und des Auslandes Eingang gefunden und zu einer gründlichen philosophischen Bildung des Klerus allenthalben so Wesentliches beigetragen hat."[1]) — „Um aber dem Werke eine größere Verbreitung und namentlich in den spanischen Universitäten, an denen, wie anderwärts, die Geläufigkeit der lateinischen Sprache immer mehr abnimmt, Eingang zu verschaffen und durch dasselbe auch für weitere Kreise fruchtbar zu machen, ließ sich der Verfasser durch das Drängen mehrerer gelehrter Freunde bestimmen, eine neue Bearbeitung desselben in spanischer Sprache zu liefern"[2]) unter dem Titel: **Filosofia elemental** (Lehrbuch der Philosophie) in zwei Bänden, deren *vierte* sehr vermehrte und verbesserte Auflage jetzt erschienen ist, und deren Übersetzung mit Autorisation des Hochwürdigsten Herrn Verfassers wir unternommen, und die hoffentlich in Kürze auch der deutschen studierenden Jugend zugänglich werden wird. Dieses *spanisch geschriebene Lehrbuch der Philosophie* hat das lateinisch geschriebene vielfach aus den spanischen Schulen verdrängt, und ist nach dem Urteile der „Revista"[3]) *das beste von allen Werken, die Gonzalez geschrieben.* Außerdem hat unser Verfasser eine **Historia de la Filosofia** in drei Bänden herausgegeben, die, wie es in der obigen Begrüßungs-

---

[1]) Katholik. S. 70. Jahrgang 1877. Januarheft.
[2]) Katholik. S. 70.
[3]) Heft vom 28. August 1883, S. 500.

rede heißt, „auch in fremde Sprachen übersetzt ist und im Auslande wegen der Gediegenheit und Superiorität, womit sie die in neuerer Zeit aufgestellten Probleme löst, sehr geschätzt wird.“[1]) — Auch veröffentlichte er gelehrte Abhandlungen in der schon genannten Zeitschrift „La Cruzada“ über politische Ökonomie und über deutsche und scholastische Philosophie; und in der Monatsschrift „La Ciudad de Dios“ ließ er erscheinen „eine Reihe vorzüglicher Abhandlungen über die Philosophie der Geschichte, ihren Ursprung, ihre Principien und Elemente, Aufgabe und Ziel, nebst einer Analyse und Widerlegung der Systeme und Irrtümer, die unter dem Scheine der Wissenschaft in die Philosophie und Geschichte eindrangen. Auch in der Frage über die päpstliche Unfehlbarkeit ließ Gonzalez seine Stimme vernehmen, indem er mit der lichtvollen Lehre des heiligen Thomas und Melchior Canus die Nebel- und Phantasiebilder zerstreute, welche auch in Spanien eine Zeit lang die Geister verwirrten und schreckten“.[2]) — In der Zeitschrift „La Defensa de la Sociedad“ veröffentlichte er unter anderen Artikeln eine ausführliche Abhandlung über den materialistischen Positivismus, und eine andere über die unabhängige Moral. — „Seine Schriften über die Erdbeben und über die Elektricität offenbaren gediegene Kenntnisse in den Naturwissenschaften.“[3]) — Bei der feierlichen Aufnahme in die Akademie am 3. Juni 1883 las er eine sehr lange Abhandlung vor über die traurige Entwickelung der rationalistischen Philosophie seit Cartesius und ihren höchst verderblichen Einfluß auf die Wissenschaft, die Religion und die

[1]) Discursos. Pag. 89.
[2]) Katholik. S. 69
[3]) Discursos. Pag. 92.

Gesellschaft — die mit großem Applaus aufgenommen wurde.[1])

Erzbischof Gonzalez ist jetzt dreiundfünfzig Jahre alt; er kann also noch viel schreiben. Möge ihn darum der liebe Gott noch recht viele Jahre gesund erhalten zum Heile der Seelen und zum Besten der Wissenschaft.

---

[1]) Discursos. Pag. 5—83.

Merseburg, den 9. September 1884.

Carl Joseph Nolte, Pfarrer.

Einleitung.

„Zur Zeit, als Albert der Große zu Köln in dem Profeßhause, welches der Orden des heiligen Dominikus in jener Stadt gegründet hatte, lehrte, befand sich unter seinen Schülern ein junger italienischer Ordensmann, der wegen seines schweigsamen Naturells von seinen Mitschülern gewöhnlich ‚der stumme Ochs aus Sizilien' genannt wurde. Eines Tages wurde der junge Mönch von seinem Lehrer über die schwierigsten Gegenstände examiniert; und als Albertus sah, welch wunderbaren Scharfsinn jener in seinen Antworten an den Tag legte, rief er aus: ‚Wir nennen ihn ‚stummen Ochsen'; aber wisset, sehr bald wird die ganze Welt von dem Geräusche seiner Lehre wiederhallen.' Der damals unbekannte Dominikaner, dem Albertus Magnus diesen Ruhm prophezeite, hieß **Thomas**."

„Der heilige Thomas, als Theologe ‚der Engel der Schule' genannt, ist von der Stimme des katholischen Erdkreises auf eine Linie erhoben, wo er niemanden über sich hat, vielleicht keinen zweiten neben sich. Kein Kirchenvater, kein Kirchenlehrer, kein kirchlicher Schriftsteller ist je weiter in die geheimnisvollen Tiefen des Dogmas und der evangelischen Moral eingedrungen. Niemand ist — wenn man so sprechen darf — der Unfehlbarkeit so nahe gekommen, die ein glorreiches, immerwährendes Privileg der Kirche Gottes auf Erden ist. Seine Lösungen der tausende von ihm besprochenen Fragen, von denen einige auf den ersten Blick mehr spitzfindig als nützlich zu sein scheinen, die aber in Wirklichkeit fast immer sehr wichtig sind, sind allgemein als so exakt anerkannt, daß sie sozusagen die Regel und Norm der theologischen

Wissenschaft geworden sind. Welcher Theologe, auch in unseren Tagen noch, wagt es, sich offen mit Thomas in Widerspruch zu setzen, ohne wegen solcher Opposition sehr starken Verdacht von Heterodoxie zu erregen? Indessen der Name des heiligen Thomas gehört nicht allein der Theologie an; er gehört auch der Philosophie an. Die ‚Theologische Summa' ist sowohl ein Werk der Vernunft, als auch ein Werk des Glaubens. Die Wissenschaft findet sich hier an Seite der Religion, welcher sie ihre Demonstrationen und Formeln leiht, und die ihrerseits wieder den Gesichtskreis der Wissenschaft erweitert. Die natürlichen, der Vernunft erreichbaren Wahrheiten, welche in gewisser Weise die Basis sind, auf welche das Christentum seine übernatürlichen Lehren stützt, sind nirgendwo mit größerer Ausführlichkeit, Mannigfaltigkeit und Gediegenheit dargestellt."

Dies sind Worte Jourdains, die er in einem vor kurzer Zeit erschienenen Werke über die Philosophie des heiligen Thomas gebraucht: ein Werk, das vom Institut zu Paris mit dem Preise gekrönt wurde. Und wenn sich der französische Schriftsteller also ausdrückt, so weiß er sehr wohl, daß er nur der Dolmetscher und das treue Echo aller wahrhaft gelehrten Männer und Denker Europas und der civilisierten Welt ist.

Es gab eine Zeit, und diese liegt noch nicht sehr weit hinter uns, in welcher die Menschen und die Dinge des Mittelalters auf eine eben so ungünstige als ungerechte und verkehrte Weise beurteilt und dargestellt wurden. Seine Theologie, seine Philosophie, seine Künste, Wissenschaften, Litteratur: kurz alle seine Institutionen und Werke waren der Verachtung preisgegeben; man lachte und spottete über alles, was zu jener Periode der christlichen Geschichte gehörte; man sah dort nichts anderes als Unwissenheit, große Finsternis und Barbarei. Indessen hat die gesunde Vernunft, gestützt auf eben so exakte als gründliche Forschungen in der Geschichte und Litteratur, bereits angefangen, ein so grundloses Vorurteil zu zerstreuen; und wenn es sicher ist, daß auch in unseren Tagen bei Menschen von oberflächlicher Bildung diese irrtümlichen Ansichten noch fortbestehen, so wissen doch gottlob die wahren Denker und die Männer von gediegener Bildung nunmehr, woran sie sich in diesem Punkte zu halten haben.

„Zu unserem Glücke," sagt der gelehrte und sachkundige Alzog, „hat die strenge und unbefangene Geschichtsforschung der neueren und neuesten Zeit sowohl bei den Katholiken, wie auch bei den Protestanten über diesen Punkt, sowie über das ganze Mittelalter ungleich würdigere

Vorstellungen verbreitet, so daß auch hartnäckige Gemüter anfangen müssen, anstatt der vermeinten Knechtschaft, Roheit und Finsternis — an Freiheit, gemütvollen Edelsinn, Licht und geistige Größe jeder Art im Mittelalter zu glauben." [1])

Diese zu Gunsten des Mittelalters und seiner Wissenschaft geschehene Reaktion mußte sich natürlich auch auf eine besondere Weise auf den erhabensten und edelsten Repräsentanten derselben, den heiligen Thomas, erstrecken. Der große Genius der Theologie, der scharfsinnige Philosoph, welcher beim Scheiden von der Erde, um im Schoße Gottes zu ruhen, seine Spuren fast allen Zweigen des menschlichen Wissens aufgedrückt, und welcher, Dank der Gediegenheit und anerkannten Superiorität seiner Lehre, die Basis und das Centrum der intellektuellen und wissenschaftlichen Bewegung des christlichen Europa in den auf seinen Tod folgenden Jahrhunderten bis zu der Zeit war, wo die Gottlosigkeit, der Unglaube und die materialistische Philosophie des vorigen Jahrhunderts das Piedestal seines Ruhmes dadurch zu untergraben und zu zerstören suchten, daß sie auf seinen Namen und seine Lehren die Verleumdung, die Verachtung und den Sarkasmus schleuderten, womit sie die Kirche und die christliche Religion überhaupt zu zerstören suchten: mußte wieder seit dem Augenblicke, wo hinsichtlich der Kirche und der Wissenschaft die reaktionäre Bewegung begann, von Glanz umgeben erscheinen. Und es ist nicht ein geringer Ruhm des heiligen Thomas und nicht ein geringes Anzeichen seines Verdienstes, daß die Wechselfälle seines Namens mit den Wechselfällen der katholischen Kirche immer im geraden Verhältnisse gestanden haben, um mich so auszudrücken, und ihnen analog gewesen sind. Nachdem er auf den Universitäten des christlichen Europa mit täglich wachsendem Ruhme geherrscht, nachdem er Schüler wie Durandus, den Augustiner Ägidius Romanus, Brawardin, Dante und Savonarola hervorgebracht; nachdem er unsterblichen Ruhm durch das Wort des Torquemada und des Kardinals von Ragusa auf den Konzilien zu Basel und Konstanz, und des Johannes von Montenegro auf dem Konzil von Florenz, und des Kardinals Cajetan zu Rom eingeerntet: erscheint der heilige Thomas im sechzehnten Jahrhundert mit neuem und großartigem Glanze an der Seite der katholischen Kirche.

Allbekannt ist der Triumph und die glorreiche Wiedergeburt, welche die Kirche im sechzehnten Jahrhundert feierte. Zum Teil entstellt und

[1]) Alzog, Universalgeschichte der christlichen Kirche. 9. Aufl. I. Bd. S. 402

geschwächt durch die traurigen und beklagenswerten Folgen des großen abendländischen Schismas; langsam unterminiert durch die übertriebenen Prätensionen der „Renaissance"; heftig angegriffen vom Protestantismus: machte die katholische Kirche kräftige und gewaltige Anstrengungen, sammelte ihre Kräfte, um dem in ihrem Schoße niedergelegten Samenkorne der Reform, das sich seit Mitte des vorhergehenden Jahrhunderts langsam entfaltet, Wärme und Leben zu geben, und ging aus dem Konzil von Trient verjüngt und mit neuem Ruhm und Glanz umgeben hervor. An der Seite der Kirche nun und unter ihrem Schatten und strahlend von Glanz und Ruhm wie sie, zeigt sich in jenem Jahrhundert auch der Name des heiligen Thomas. Statt daß der Glanz seines Namens in jener großen religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Bewegung, die damals sich vollzog, erbleichte, sendet er im Gegenteile lebhaftere Lichtstrahlen aus; das große Jahrhundert der Kirche und der Restauration der kirchlichen Wissenschaften ist auch das große Jahrhundert des heiligen Thomas. Es genügt, an die Namen von Viktoria und Melchior Canus zu erinnern, die in Spanien die theologischen Studien reformierten und sie wieder auf den richtigen Weg brachten; es genügt, an die Namen jener großen spanischen Theologen und Kanonisten zu erinnern, welche zu Trient und in ganz Europa eine so glänzende Rolle spielten: Dominikus Soto, Lainez, Salmeron, Petrus Soto, Antonius Augustin, Carranza und Arias Montanus, die zum größeren Teile aus der Schule des heiligen Thomas hervorgegangen und die alle seine treuen Anhänger waren; es genügt endlich, daran zu erinnern, daß das Konzil von Trient, eine der erhabensten Versammlungen, welche die Welt je gesehen, und wo sozusagen alle Eminenzen der Wissenschaft und der Tugend aller christlichen Nationen versammelt waren, die Theologische Summa des heiligen Thomas an die Seite der Bibel stellte, damit sie gleichsam als Basis und Norm bei seinen Verhandlungen und Beschlüssen diente. Dieses ist ohne allen Zweifel die größte Ehre, welche man einem von Menschenhand geschriebenen Buche erwiesen hat und erweisen kann. Es erinnert uns dies unwillkürlich an den schönen Ausspruch des P. Ventura, der da sagt: „Die Summa ist das außerordentlichste, tiefsinnigste und bewunderungswürdigste Buch, welches je von Menschenhand verfaßt ist; denn die heilige Schrift ist aus der Hand Gottes hervorgegangen." — Ungeachtet der rationalistischen Tendenzen, welche der Philosophie durch den Protestantismus und nachher durch die cartesianische Bewegung

aufgedrückt wurden, glänzt noch der Name des heiligen Thomas in der litterarischen und wissenschaftlichen Welt und empfängt die Huldigung der Gelehrten während des siebzehnten und zum Teil auch während des achtzehnten Jahrhunderts. Und das findet nicht allein auf dem Felde der kirchlichen Wissenschaften statt; man beobachtet dasselbe auch in den philosophischen Wissenschaften; denn Fenelon, Bossuet und Leibnitz, die drei größten Philosophen jener Zeit, obwohl sie auf den ersten Blick wegen der Methode und Darstellungsweise Cartesianer zu sein scheinen, sind doch hinsichtlich der Lehre in Wahrheit Schüler des heiligen Thomas. Die philosophischen Schriften der beiden letzteren insbesondere sind im Grunde nichts anderes, als die Philosophie des heiligen Thomas. Nur allein im achtzehnten Jahrhundert; nur allein im Jahrhundert der Gottlosigkeit, des spekulativen und praktischen Sensualismus und der Angriffe gegen die Kirche Christi; allein im Jahrhundert Voltaires und der Encyklopädisten geschieht es, daß der Glanz seines Ruhmes erbleicht. Aber kaum beginnt die schottische Schule die Reaktionsbewegung gegen die Philosophie von Locke und Condillac; kaum fängt die spiritualistische und christliche Philosophie an, ihre Rechte wieder zu erlangen: so fängt auch der Name des heiligen Thomas an, sich zu rehabilitieren. In dem Maße, als der menschliche Geist in dieser Bewegung fortschreitet, wächst ebenfalls auch der Zauber seines Namens. Heute, wo so viele Werke von unbestreitbarem Verdienste über das Mittelalter erschienen sind; heute, wo wir in Frankreich, Deutschland und Italien eine Menge von gediegenen Arbeiten über verschiedene Phasen und Institutionen jener Periode, und besonders über ihre wissenschaftlichen und litterarischen Denkmäler veröffentlicht finden: sehen wir alle Gelehrten von irgend welcher Bedeutung, sowohl in der Kirche als außerhalb derselben, um die Wette dem heiligen Thomas Huldigungen darbringen. Wer kennt nicht die vielen glänzenden Lobsprüche, welche ihm alle großen katholischen Schriftsteller unseres Jahrhunderts gespendet haben? Rosmini, Gioberti, Ventura, Balmes, Donoso Cortes, August Nicolas, Montalembert, Ozanam, Maret und selbst Cousin, ungeachtet seiner heterodoxen Tendenzen und seiner pantheistischen Lehren, alle ohne Ausnahme haben seinem Wissen und seinen großen wissenschaftlichen Arbeiten vielfach Lob gespendet, weil sie ihn für einen der größten Philosophen hielten, welche der Menschheit zur Zierde gereicht.

Daher kommt es, daß wir die Philosophie des heiligen Thomas

einen sichtlichen Einfluß auf die Werke der erwähnten Schriftsteller ausüben sehen, und besonders jener, welche sich mehr mit Philosophie beschäftigt haben. Gioberti, Maret und auch Cousin erinnern sehr häufig an seine philosophischen Lehren; aber vor allen sind die philosophischen Schriften von Rosmini, Balmes und Ventura im Grunde nichts anderes, als die Philosophie des heiligen Thomas.

Man muß jedoch gestehen, daß bei der ungeheueren Mehrzahl der Männer von wissenschaftlicher Bildung und besonders bei dem Plebs unter den Schriftstellern (denn auch die Literatur hat ihren Pöbel), es sich anders verhält; bei ihnen fehlt es eben an allem, was nötig ist, um diese Philosophie richtig beurteilen zu können. Und diesem Umstande ist es ohne Zweifel zuzuschreiben, daß es nicht an Schriftstellern fehlt, welche wir jetzt noch über das Mittelalter, über die Scholastik und die Philosophie des heiligen Thomas so sprechen hören, wie es die Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts thaten. Dieses ist auch nicht zu verwundern. Außer der Schwierigkeit, welche für viele die lateinische Sprache, in welcher die Werke des heiligen Lehrers geschrieben sind, darbietet, eine Sprache, deren Unkenntnis sich von Tag zu Tag unter dem herrlichen Vorwande der Nutzlosigkeit immer weiter ausbreitet, der aber nur ein Deckmantel der Trägheit und Arbeitsscheu ist; außer der Schwierigkeit auch, welche für viele die jener Zeit eigentümliche Terminologie mit sich bringt: finden sich nicht alle zu den ernsten Studien der Philosophie hingezogen; auch haben sie nicht die nötige Zeit, noch die erforderlichen Talente und Fähigkeiten dazu. Man nehme noch hinzu, daß die philosophischen Lehren des heiligen Thomas sich nicht in einem Lehrbuche vereinigt finden; daß man sie erst aus seinen zahlreichen Werken heraussuchen und folglich viele Bände zu Rate ziehen, die betreffenden Stellen vereinigen und klassifizieren und endlich seine Ideen und Gedanken miteinander vergleichen muß, um ein richtiges Urteil über den wahren Geist seiner Philosophie zu bekommen. Diese Erwägungen einerseits, und andererseits der Umstand, daß sehr häufig nicht allein mittelmäßige Schriftsteller, sondern auch einige von den besten unseres Jahrhunderts bei Auffassung und Darstellung einiger Punkte aus der Philosophie des heiligen Thomas, und zwar Punkte von ungeheuerer Bedeutung, große Fehlgriffe gemacht haben: haben uns auf den Gedanken gebracht, dieses Werk herauszugeben.

Den Geist und die allgemeinen Tendenzen der Philosophie des heiligen Thomas auseinanderzusetzen, die Wahr-

heit und Erhabenheit seiner Ideen bei der Lösung der großen Probleme der Wissenschaft zum Verständnis zu bringen; seine Lösung mit der von der rationalistischen und antichristlichen Philosophie gegebenen Lösung zu vergleichen, und besonders und hauptsächlich den wahren Sinn seiner Lehren zu zeigen und darzuthun: dies ist der vorherrschende Gedanke, der uns bei Abfassung dieser **„Philosophie des heiligen Thomas"** vorgeschwebt hat.

Man glaube jedoch nicht, daß wir einen vollständigen Kursus über Philosophie schreiben wollen; wir beabsichtigen nur, den Gedanken des heiligen Lehrers über die fundamentalen und wichtigsten Fragen der Philosophie auseinanderzusetzen, ohne uns in Fragen von geringerer und sozusagen sekundärer Bedeutung einzulassen, die auch wohl in den Werken des heiligen Thomas abgehandelt sind. Wir betrachten diese als außerhalb des Gegenstandes unseres Werkes liegend und mehr für einen Elementarkursus der Philosophie passend. Auch hinsichtlich dieser Fundamentalfragen sehen wir von jenen ab, die sich auf diejenigen Teile der Philosophie beziehen, worin die Meisterschaft und Superiorität des heiligen Thomas allgemein anerkannt sind. Deshalb sprechen wir wenig über die Moral und Politik, und übergehen vollständig die Theodicee.

Niemand zweifelt an der Superiorität des heiligen Lehrers hinsichtlich der moralischen Wissenschaften; und was die Theodicee betrifft, so ist es, außerdem daß seine Ideen allgemein bekannt sind, für jedermann leicht, sie von selbst kennen zu lernen; er braucht nur die ersten Quästionen der Summa Theologica und das erste Buch der Summa contra gentiles zu Rate zu ziehen. Wir haben deshalb unsere Arbeit auf die **Ontologie, Kosmologie, Psychologie** und **Ideologie** beschränkt, welche die wichtigsten, aber zugleich auch die am wenigsten gekannten Teile der Philosophie des heiligen Thomas sind; und begnügen uns, was die **Moral- und Rechtsphilosophie** betrifft, nur jene Teile seiner Lehre zu behandeln und zu prüfen, die entweder wenig gekannt, oder nicht ganz richtig und wahrheitsgemäß von denen beurteilt und gewürdigt sind, welche sich hiermit beschäftigt haben.

Diejenigen, welche die Geschichte der Philosophie kennen, wissen sehr wohl, daß den rationalistischen Tendenzen gegenüber, welche in die Philosophie eindrangen und auch heute noch dieselbe zum großen Teile beherrschen, bei einigen katholischen Philosophen unseres Jahr-

hunderts sich eine ganz entgegengesetzte Bewegung kundgegeben hat. Gegen die rationalistische Schule, oder besser gesagt, als das entgegengesetzte Extrem dieser Schule, welche behauptet, die Vernunft genüge sich vollständig selbst, sie erkenne alles und vermöge eine befriedigende Lösung aller großen Probleme der Wissenschaft zu geben, ohne auf die Tradition und die religiösen Ideen Rücksicht zu nehmen, welche mit einem Worte behauptet: die Religion mit ihren unbegreiflichen und die menschliche Vernunft übersteigenden Dogmen müsse den leichtgläubigen Gemüttern überlassen werden, habe aber in einem Jahrhundert der Aufklärung für große Geister, die zu denken und zu urteilen wissen, nichts zu bedeuten, — haben wir in unseren Tagen eine Schule sich erheben sehen, die sich, wenn sie ihre übertriebenen Behauptungen nicht gemäßigt hätte, in eine beständige Gefahr für die Kirche und die menschliche Vernunft verwandelt haben würde. Dieses ist die traditionalistische Schule von Bautain, Bonald, Maistre und anderer ziemlich bedeutender Schriftsteller, welche die Notwendigkeit des religiösen und traditionellen Elementes in der Philosophie übertreibend, zur Leugnung jeder wahren Wissenschaft gelangen, und nicht zufrieden sind, die Vernunft dem Glauben unterzuordnen, sondern auch die Existenz und sogar die Möglichkeit der natürlichen Evidenz leugnen wollen, und so schließlich zur Leugnung der Philosophie und zur Vernichtung der menschlichen Vernunft gelangen.

Obgleich nun, wie bemerkt, der hauptsächlichste und vorzüglichste Zweck dieses Werkes der ist, den philosophischen Gedanken des heiligen Thomas und den wahren Sinn seiner Lehren auseinanderzusetzen, so wird der Leser doch auch die Widerlegung dieser zwei Schulen hier finden; denn die ganze Philosophie des heiligen Lehrers kann als praktischer Beweis dieser großen Wahrheit betrachtet werden, die der menschliche Geist nie vergessen sollte, nämlich: daß das religiöse Element die Wissenschaft erhebt und vervollkommnet; und daß diese letztere nicht mit Sicherheit sich entwickeln noch fortschreiten kann, wenn sie nicht unter dem Schatten den Glaubens als Ausspruch der göttlichen Vernunft einherschreitet; daß aber ihrerseits die menschliche Vernunft, die schwach und unvollkommen ist im Vergleiche zur göttlichen, gleichwohl ihre Rechte und ihr specielles Gebiet hat, und die Wissenschaft auf eine mehr oder weniger unvollkommene Weise zu gründen vermag und insbesondere aus sich allein zur Erkenntnis und in den Besitz von nicht wenigen natürlichen Wahrheiten gelangen kann; mit einem Worte: die Philosophie des heiligen Thomas ist die Vereinigung und Verbindung

der Philosophie mit der Religion; in ihr schreitet die Vernunft an der Seite des Glaubens einher, aber ohne ihm geopfert oder von ihm zerstört zu werden.

Ein anderer Hauptzweck, den wir bei Abfassung dieses Werkes vor Augen gehabt, ist die Berichtigung der falschen Ideen, welche das Vorurteil und die Unwissenheit hinsichtlich des eigentlichen Geistes und eigentümlichen Charakters der Philosophie des heiligen Thomas bei vielen erzeugt haben. Es glauben einige, die Philosophie des heiligen Thomas sei nichts anderes, als die Philosophie des Aristoteles. Es fehlt nicht an Schriftstellern, die gewohnt sind, die philosophischen Systeme auf dieselbe Weise, wie sie es mit den Gegenständen eines Naturalienkabinets machen können, zu benennen und zu klassifizieren; die nur nach einem gewissen äußeren Scheine oder nach äußeren Formen über sie urteilen, und sie deshalb mit der aristotelischen Philosophie für identisch halten. Das ist ein Irrtum und zwar ein bedeutender Irrtum. Nur allein was die Physik betrifft, kann man sagen, daß eine wahre Verwandtschaft zwischen der Philosophie des heiligen Thomas und der des Aristoteles besteht. Was dagegen die eigentliche Philosophie betrifft, nämlich die Ontologie, Kosmologie, Theodicee, Psychologie, Ideologie, die moralischen und politischen Wissenschaften: so ist die Philosophie des heiligen Thomas im Grunde eben so platonisch als aristotelisch, und ist auch wieder weder das eine noch das andere. Die Philosophie des heiligen Thomas ist die **christliche** Philosophie, wie sie von Klemens von Alexandrien und Athanasius gegründet, vom heiligen Augustin weiter entwickelt, vom heiligen Anselm und Bonaventura gepflegt und vom heiligen Thomas selbst zu ihrer Vollkommenheit geführt und in ein großes vollständiges Lehrsystem gebracht, und dann später zum Teil von Malebranche, Pascal und der schottischen Schule gelehrt, und bis auf unsere Zeiten fortgesetzt wurde durch Fenelon, Bossuet, Leibnitz, Rosmini, Balmes, Ventura und sogar auch durch Cousin, in dessen Werken, mit Ausnahme seiner rationalistischen und pantheistischen Lehren, sich bei jedem Schritte deutliche Reminiscenzen an Thomas und auffallende Verwandtschaft mit seinen Lehren finden. Durch diese Bemerkungen und mehr noch durch die einfache Lektüre meines Werkes wird es für jedermann leicht sein, sich ein Urteil über die gar nicht zu bezeichnende Unredlichkeit oder Unwissenheit derjenigen zu bilden, welche sagen, die Philosophie des heiligen Thomas sei eine rein empirische und sensualistische Philosophie, ähnlich der von Locke und Condillac.

Ich habe schon angedeutet, daß ein Hauptzweck, den ich durch dieses mein Werk zu erreichen hoffe, der Beweis der Superiorität der katholischen Philosophie des heiligen Thomas über die rationalistische und antichristliche Philosophie sei. Da es aber verschiedene sehr wichtige Probleme giebt, die verschiedene und sogar ganz entgegengesetzte Lösungen erfahren können und auch in der That erfahren, ohne aus dem Kreise der katholischen Lehre herauszutreten: so habe ich es für zweckdienlich gehalten, hierüber einige Worte zu sagen, um nämlich zu zeigen, daß, was einige Punkte betrifft, die Lösung des heiligen Thomas alle anderen Lösungen offenbar weit übertrifft; und daß bei anderen Punkten seine Lösung der Lösung anderer Gelehrten sich als ebenbürtig an die Seite stellen kann.

Dies sind die hauptsächlichsten Zwecke, die ich mir beim Ergreifen der Feder vorgesetzt habe. Ich kenne zu sehr die Schwierigkeit des Unternehmens, und weiß, daß eine derartige Arbeit Genie, Kenntnisse und Eigenschaften des Stiles erfordert, wie ich sie mir durchaus nicht zutrauen kann. Die litterarischen Verhältnisse des Landes, wo ich schreibe (Manila auf den Philippinen), haben mir auch nicht erlaubt, diesem Werke die Ausdehnung und Entwickelung zu geben, wie ich es hinsichtlich der Prüfung und Vergleichung der Philosophie des heiligen Thomas mit den Systemen und Lehren sowohl der heterodoxen, als auch der katholischen Schulen gewünscht hätte. Da hier nicht so große Bibliotheken wie in Europa existieren, worin man die Werke jeder Klasse von Schriftstellern und Schulen leicht finden und nachschlagen kann; da es zudem sehr kostspielig und schwierig ist, sie hierher kommen zu lassen, und da es unmöglich war, sie auf eine schnelle und sichere Weise zu erlangen: war ich genötigt, mich bei Vergleichung von Systemen und Autoren meistens auf jene zu beschränken, die ich direkt aus ihren Werken kenne. Ich bin nämlich ein Feind davon, Systeme, Lehren und Autoren nach den Citaten anderer oder nach Auszügen, die nicht immer genau sind, zu beurteilen.

Wie indessen auch das Urteil beschaffen sein mag, das man sich über mein Werk bilden will, so wage ich doch zu behaupten, daß der Leser hierin die wahre Philosophie des heiligen Thomas finden wird, womit die hauptsächlichste und vorzüglichste Absicht dieses Werkes erreicht wäre, die keine andere ist, wie ich bereits angegeben, als den wahren Geist der Philosophie des heiligen Thomas zum Verständnis zu bringen, und mit strenger Treue den echten Sinn seiner Lehre aus-

einanderzusetzen, damit seine Philosophie nicht beurteilt werde, ohne gekannt zu sein, damit man ihr nicht Behauptungen und Lehren unterstelle, wovon sie sehr weit entfernt ist, wie dieses häufig geschieht. Jedoch habe ich nicht die Absicht, diese Philosophie in allen ihren Teilen jemandem aufdrängen zu wollen, und noch weit weniger meine eigenen Meinungen. Das Feld der Philosophie ist sehr groß; es umfaßt eine fast unendliche Mannigfaltigkeit von Gegenständen; es bewegen sich darauf viele Probleme, über deren Lösungen der menschliche Geist und die verschiedenen philosophischen Schulen bis jetzt noch zu keiner Übereinstimmung gekommen sind, und auch sehr wahrscheinlich in Zukunft nicht dahin gelangen werden. Über diese Gegenstände und Probleme, welche in keiner direkten und unmittelbaren Beziehung zur Offenbarung stehen, läßt die Kirche der philosophischen Spekulation freien Spielraum; und so bin auch ich weit entfernt davon, dieser Freiheit Grenzen setzen zu wollen, die durch das Beispiel und das Wort des heiligen Thomas und des heiligen Augustin anerkannt ist: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas. — Jedoch auch hinsichtlich dieser die Offenbarung weniger berührenden Probleme bin ich fest überzeugt, daß jeder unparteiische und wahrhaft philosophische Geist beim heiligen Lehrer eine solche Gediegenheit des Ratiociniums und eine solche Erhabenheit der Ideen finden wird, daß sie ihn zwingen werden, die von ihm gegebene Lösung, wenn nicht über, so doch wenigstens an die Seite der von jedem anderen Philosophen gegebenen Lösung zu stellen. Und wenn dieses hinsichtlich dieser weniger wichtigen Probleme und Gegenstände, die in keiner Berührung mit dem geoffenbarten Worte stehen, eine Wahrheit ist, so wird es eine klare und handgreifliche Thatsache, wenn es sich um den Hauptinhalt der Philosophie des heiligen Thomas handelt. Diese Philosophie braucht nur gekannt zu sein, um günstig beurteilt zu werden. Und wenn alle bedeutenden Schriftsteller unseres Jahrhunderts, sowohl protestantische als katholische, sie mit Lobsprüchen überhäuft; wenn viele von diesen großen katholischen Schriftstellern in ihren Schriften häufig von ihr Gebrauch gemacht, wenn auch unter einer Form und mit einem Stile, wie die jetzige Zeit es erfordert; endlich wenn sie von Leibnitz, Bossuet und Fenelon, wie auch in unserem Jahrhundert von Maret, Ventura, Balmes, Rosmini und zum Teil sogar auch von Cousin, Kant und der schottischen Schule gelehrt wurde: so geschah es deshalb, weil diese Männer dieselbe kannten. Und es muß bemerkt werden, daß bei jedem der erwähnten Schriftsteller die Lehridentität mit dem heiligen

Thomas in direktem Verhältnisse zur mehr oder minder genauen Kenntnis steht, welche sie von seiner Philosophie besaßen. So sehen wir, daß die Philosophie von Ventura, Balmes und Bossuet vollständig eins ist mit der des heiligen Thomas, während die von Maret und Cousin es blos in einigen Punkten ist. Es ist nicht schwer, sich von dieser Verschiedenheit Rechenschaft zu geben. Wenn man die Werke dieser Autoren liest, so sieht man, daß die ersteren die philosophischen Lehren des Heiligen gründlich und genau kannten; während die letzteren sie nur unvollständig und oberflächlich kannten.

Darum habe ich gesagt: die Philosophie des heiligen Thomas brauche nur gekannt zu werden, um günstig beurteilt zu werden. Wir kennen schon den Gedanken der großen katholischen Schriftsteller und der tiefsten Denker unseres Jahrhunderts über diese Philosophie; aber ich hege außerdem die feste Überzeugung, daß jeder vorurteilslose und wahrhaft aufgeklärte Mensch, jeder Geist, der in sich die Liebe zur Wissenschaft und den Spekulationen der Philosophie verspürt, jeder gediegene und nachdenkende Verstand, wenn er auch weit unter der metaphysischen Kraft und Erhabenheit eines Leibnitz und Bossuet steht: sich zu dieser großen Philosophie mächtig hingezogen fühlen wird, die mit wunderbarer Sicherheit und Erhabenheit der Ideen alle großen Probleme, welche die Thätigkeit des menschlichen Geistes in allen Jahrhunderten in Anspruch genommen haben, aufstellt und löst; die die gediegensten und lichtvollsten Theorien über die wichtigsten Punkte der Wissenschaft enthält, und die sich durch die Sicherheit des Urteils, durch die Kraft des Ratiociniums und Genauigkeit in der psychologischen Beobachtung der inneren Phänomene, wie auch durch ihren Scharfblick und die Erhabenheit der Ideen so sehr empfiehlt. Der katholische Philosoph insbesondere wird in ihr eine eminent christliche Philosophie finden, in welcher die menschliche Vernunft, ohne den Blick von der religiösen Idee und dem Worte Gottes abzuwenden, sich frei entwickelt und den kühnsten Spekulationen sich ungeniert hingiebt. Es wird vielleicht mancher denken, da er uns über die Philosophie des heiligen Thomas so sprechen hört, daß wir die scholastische Philosophie des dreizehnten und der folgenden Jahrhunderte wieder in unsere heutigen philosophischen Schulen einführen wollten. Der würde sich sehr irren, der also dächte. Denn man darf nicht vergessen, daß die scholastische Philosophie verschiedene Zweige oder wenn man will: in Methode und besonders in Meinungen sehr verschiedene Schulen umfaßt; und hier sprechen wir allein von einem dieser Zweige oder

Schulen, nämlich von der Philosophie des heiligen Thomas, der, wie Leibnitz mit so viel Recht sagte: „ein Autor ist, der die Gewohnheit hat, das Solide in den Lehren zu suchen.“ Und wenn wir uns auch auf die Philosophie des heiligen Thomas beschränken, so könnte und dürfte ihre Wiedereinführung und ihr Vortrag nur unter gewissen Bedingungen stattfinden. Gewiß ist, daß unsere Universitäten nichts verlieren würden, wenn sie von neuem ihre Hörsäle dieser Philosophie, die so gediegene Lehren, so lichtvolle Theorien, so erhabene Ideen und so christliche Tendenzen enthält, wieder öffneten. Es wäre in der That zu wünschen, daß diese große und erhabene Philosophie auf unseren Universitäten wiederhallte, die so sehr im stande ist, die vielfachen, die moderne Philosophie herabwürdigenden Erscheinungen des Irrtums zu bekämpfen und niederzuwerfen, wie auch geeignet, den philosophischen Studien Einheit und dem Gedanken eine christliche Richtung zu geben. Wenn wir also so sprechen, so beziehen wir uns einzig auf den Kern und das Wesen derselben, da man es unmöglich verkennen kann, daß die Terminologie, die Beschaffenheit der Methode und der litterarischen Formen unseres jetzigen Jahrhunderts nicht die nämlichen sind, wie die des dreizehnten. Ferner, ohne daß uns die Furcht, gegen die Überzeugung mancher zu verstoßen, abhielte, glauben und sagen wir, daß man zu der Philosophie des heiligen Thomas noch etwas hinzufügen kann. Obgleich ich der Meinung bin, die Summe der von der modernen Philosophie seit drei Jahrhunderten bis heute gelehrten und verbreiteten Irrtümer übersteige die Summa der von ihr entdeckten neuen Wahrheiten: so glaube ich doch auch, daß die Jahrhunderte nicht vergeblich über die Wissenschaften hinschreiten, wie sie dieses auch bei den Menschen und Völkern nicht thun. Obgleich es gewiß ist, daß die christliche Philosophie dem Cartesius für die von ihm den philosophischen Wissenschaften aufgedrückten rationalistischen Tendenzen zu gar keinem Dank verpflichtet ist; obgleich es gewiß ist, daß auch die wahre Wissenschaft ihm für die vielen Irrtümer und falschen Ansichten, die seine Schriften enthalten, wenig Dank wissen wird: so ist es deshalb doch nicht weniger gewiß, daß die Wissenschaft und die Philosophie ihm doch etwas verdankt; einmal nämlich, weil er dazu beigetragen hat, daß das Gewicht der menschlichen Autorität in philosophischen Dingen auf geringere Verhältnisse reduziert wurde; und dann auch, weil er die Aufmerksamkeit auf den wissenschaftlichen Wert der psychologischen Beobachtung gelenkt hat, obwohl er bei diesen zwei Punkten, wie bei vielen anderen, zu

Übertreibungen hinneigte. Wer will ebenfalls daran zweifeln, daß mit Ausnahme einiger mehr oder minder ungegründeten Meinungen und Hypothesen, auch Malebranche und Leibnitz auf viele metaphysische und moralische Wahrheiten ein helles Licht ausgegossen haben? Sowohl Pascal und Bossuet, als auch Rosmini und Balmes haben bei der Darstellung der Philosophie des heiligen Thomas seine Lehren weiter entwickelt und seine Ideen unter neuen Phasen dargestellt. Trotz ihrer Schwankungen hat auch die schottische Schule der Wissenschaft wirkliche Dienste geleistet, indem sie mit so großer Sorgfalt die verschiedenen Fähigkeiten des menschlichen Geistes analysierte und klassifizierte, und die Philosophie vom Wege des Skepticismus und Materialismus ablenkte, um sie dem Spiritualismus und dem gesunden Menschenverstande wieder näherzubringen. Man kann sagen: sogar auch die transcendentale Philosophie Kants sei für die Wissenschaft nicht unfruchtbar gewesen; denn trotz ihrer großen Irrtümer und traurigen Tendenzen bietet sie bedeutende Beispiele von gediegener Analyse, und enthält sehr scharfe Beobachtungen über einige Punkte der Philosophie, und besonders über den wesentlichen und primitiven Unterschied zwischen den Vermögen der sensitiven und der intellektuellen Ordnung. Ich fasse darum meine Gedanken über diesen Punkt so zusammen: „Der Kern von Wahrheit, der sich bei den Autoren und in den Schulen der modernen Philosophie findet, findet sich auch in der Philosophie des heiligen Thomas, mit dem Vorteile zugleich, daß sie frei ist von den Irrtümern, die in anderen modernen Schulen ihr beigemischt sind. Die Philosophie des heiligen Thomas enthält eine erhabene und wertvolle Lösung der wichtigsten Probleme der Philosophie und der moralischen und politischen Wissenschaften; man muß aber zu gleicher Zeit anerkennen, daß einige moderne Autoren und Schulen nicht allein diese Wahrheit und diese Probleme unter passenderen Formen hinsichtlich der Methode und des Stils dargestellt, sondern auch, daß sie gewissen Wahrheiten eine neue Seite abgewonnen haben, indem sie viele Probleme der Wissenschaft durch die Analyse der verschiedenen Phasen und Beziehungen derselben aufhellten und weiter entwickelten. Es ist ferner unzweifelhaft, daß die Philosophie diesen Autoren und Schulen manche schöne und interessante Beobachtungen, Klassifikationen und ein analytisches Verfahren, das eben so nachahmungswürdig wie geeignet ist, die Weiterentwickelung und den Fortschritt der Wissenschaft zu bewerkstelligen, verdankt."

Man glaube aber nach dem bisher Gesagten nicht, daß ich die

vielen und großen Hindernisse verkännte, die mein Werk auf seinem Wege in die Öffentlichkeit finden wird. Ich weiß zu genau, daß wenige, sehr wenige Lust haben werden, es zu lesen, weil einesteils die Gegenstände und die Beschaffenheit des Werkes, und anderenteils die litterarischen Zeitverhältnisse ein Hindernis sind. Wo findet sich in der That ein Mensch, der im Zeitalter des Dampfes, der Elektricität und der beständigen Unruhe und Bewegung Lust in sich spürte, sich dem nachdenkenden Studium der schwierigen und „unnützen" Probleme der Ontologie, Ideologie und der anderen metaphysischen Wissenschaften hinzugeben? Giebt es der Menschen viele, sogar auch unter jenen, die für aufgeklärt und als Männer des Wissens gelten, welche Lust haben, ein Buch über Geschichte, Politik, Physik, Naturgeschichte, einen Roman, eine Novelle aus der Hand zu legen, um statt dessen ihre Aufmerksamkeit auf die abstraktesten Gegenstände der Philosophie zu lenken und lange Zeit darüber nachzudenken, obwohl dieses Nachdenken den Ruhm eines Malebranche, Pascal, Bossuet, Leibnitz, Kant, Balmes und so vieler anderer gebildet hat?

Zudem erforderte auch die Beschaffenheit dieses Werkes notwendig ein tieferes Nachdenken und Studium unsererseits; denn nur auf diese Weise konnten wir den hauptsächlichsten Zweck desselben erreichen, nämlich: den wahren philosophischen Gedanken des heiligen Thomas treu darzustellen und den Augen des Lesers vorzuführen. Nun ist aber jedermann bekannt, daß ein also geschriebenes Werk wesentlich trocken ist.

Jedoch die größte Schwierigkeit, mit welcher die Werke über metaphysische und spekulative Wissenschaften zu kämpfen haben, findet sich ohne Zweifel in den litterarischen und wissenschaftlichen Tendenzen unserer jetzigen Zeit. Ob mit Recht oder Unrecht: gewiß ist, daß in unseren Tagen die Naturwissenschaften mit einer großen und fast ausschließlichen Vorliebe betrachtet werden. Diese haben einen unleugbaren Einfluß auf den wissenschaftlichen Geist unserer Zeit; ja sie beherrschen ihn vollständig. Sie sind der beständige und allgemeine Gegenstand von einer Menge von mehr oder weniger großen Talenten; sie sind der Lieblingsgegenstand der Männer der Wissenschaft; sie verschaffen ihren Adepten die Gunst der Fürsten und den Beifall der Menge und vielmals auch gesellschaftliche Vorteile und Glücksgüter. Ich überlasse es anderen, den Ursprung und den zureichenden Grund dieser Erscheinung zu erforschen; ich überlasse anderen das Nachdenken, ob vielleicht irgend eine Beziehung zwischen dieser Thatsache und diesem Haschen nach

materiellen Vorteilen und Genüssen, welche unsere Gesellschaft charakterisiert, und diesem Durste nach Geld, der ihr Herz und ihre Lippen bewegt, besteht. Ich meinerseits will nur auf die Thatsache aufmerksam machen; will nur die Existenz dieser Erscheinung konstatieren; daran erinnern, daß die Entdeckung eines neuen Grundstoffes, eines Insekts, einer neuen chemischen Verbindung, die Erfindung einer Maschine, für die wissenschaftlichen Männer unserer Tage ein wichtigeres und der Aufmerksamkeit würdigeres Ereignis ist, als die beste Theorie und die originellste Lösung irgend eines der großen Probleme der philosophischen oder moralischen Wissenschaften.

Kurz: im intellektuellen Gebiete ist die wissenschaftliche Idee der Nützlichkeitsidee untergeordnet; wie auch im socialen Gebiete die moralische und religiöse Idee nur zu häufig der politischen Idee, die in vielen Fällen nur eine Phase der Nützlichkeitsidee ist, untergeordnet ist.

Man nehme noch hinzu, daß der Ernst dieser Art von Wissenschaften sich mit einem Charakter unserer Zeit, den wir litterarische Frivolität nennen dürfen, weder verträgt noch vertragen kann. Ich leugne nicht, daß Männer von gediegenem Wissen und großer Gelehrsamkeit vorhanden sind; ich weiß sehr wohl, daß Europa eminente Schriftsteller und Werke von unbestreitbarem Werte in allen Zweigen des menschlichen Wissens, auch abgesehen von den rein spekulativen Wissenschaften, hervorgebracht hat und noch hervorbringt; aber ich behaupte auch, ohne Furcht, Lügen gestraft zu werden, daß die ungeheuere Mehrzahl der in unseren Tagen erscheinenden Erzeugnisse mit Recht verdient, sowohl ihren Formen wie auch ihrem Inhalte nach, als frivol bezeichnet zu werden. Die Zeitschrift, der Roman und die Novelle bilden die ungeheuere Mehrzahl unserer litterarischen Produkte; und bekanntlich sind die Zeitschrift, der Roman und die Novelle sehr wenig geeignet, mit der erforderlichen Gediegenheit, Exaktheit und Gründlichkeit alle Gegenstände, und besonders die eigentlich philosophischen Wissenschaften zu behandeln. Die Zahl der Individuen, die in den Wissenschaften mehr oder weniger Kenntnisse besitzen, ist in jetziger Zeit größer, als ehemals. Man kann aber auch mit Wahrheit sagen, daß die Wissenschaft, was sie an numerischer und individueller Entwickelung gewonnen hat, an Gediegenheit und Gründlichkeit verloren hat. Und wenn jemand noch an der Wirklichkeit dieser Erscheinung zweifeln sollte, so bitten wir ihn, nur einen Blick um sich zu werfen. Wer hat nicht schon sehr häufig, und sollte er auch ein

zurückgezogenes einsames Leben führen, eine Menge Menschen angetroffen, die über alles sprechen, die über alle Zweige des menschlichen Wissens sich loslassen, die über alle Dinge ohne Ausnahme urteilen, die über alle Probleme der Wissenschaften zu Gerichte sitzen: wie es wohl ein Universalgenie wie Origenes, Augustinus oder Leibnitz thun könnte.

Es trägt also alles dazu bei, den Kreis der Leser unseres Werkes einzuschränken und zu verringern: die Frivolität, welche zum Teil den litterarischen Geist der Zeit charakterisiert; das fast ausschließliche Übergewicht und die Vorliebe, womit die physischen Wissenschaften betrachtet werden; und besonders die Beschaffenheit und die Natur der in unserem Werke behandelten Gegenstände. Unser Werk kann allein bei Menschen von gesundem und unparteiischem Urteile Aufmerksamkeit erregen und günstige Aufnahme finden; bei solchen, welche über die Philosophie des heiligen Thomas, die eine der bedeutendsten Erscheinungen der Entwickelung des menschlichen Geistes bildet, und die heute der Gegenstand der Forschungen und der Lobsprüche seitens der gelehrten Welt ist, urteilen wollen, nachdem sie dieselbe kennen gelernt haben; besonders aber bei solchen, die ernste Studien lieben; bei Männern, die freudigen Geistes die Wahrheit in den erhabenen Regionen der Metaphysik suchen und betrachten; bei Männern, die einen Reflex jenes philosophischen Geistes in sich verspüren, der die Namen eines Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas, Bossuet, Leibnitz und anderer großen Metaphysiker aller Jahrhunderte immer mit unsterblichem Glanze umgeben wird.

Ich will nicht schließen, ohne zuvor noch ein Wort über die **Physik** (Naturphilosophie) des heiligen Thomas zu sagen. Zwei ganz entgegengesetzte Meinungen habe ich über diesen Punkt gefunden. Es giebt nämlich solche, welche, den schlecht verstandenen Respekt vor dem heiligen Thomas bis zur Übertreibung ausdehnend, glauben, die in seinen Werken enthaltene Physik, — die nämlich die des Aristoteles ist, jedoch mit einigen Änderungen – sei eine in allen ihren Teilen vollständige und wahre; und sie wollen uns beinahe glauben machen, daß dieselbe über der gegenwärtigen stehe und darum ihr vorzuziehen sei. Andere gehen in das entgegengesetzte Extrem und glauben, in ihr finde sich nicht Ein Körnchen von Wahrheit, auch nicht einmal was die Gegenstände der allgemeinen Physik betrifft. Ihnen zufolge wurden im Mittelalter die Naturwissenschaften ganz und gar nicht gepflegt, und man habe den ihre Entwickelung begünstigenden Weg und die passende Methode vollständig verkannt.

Beide Ansichten sind unserer Überzeugung nach übertrieben und somit falsch. Wir glauben, daß man, ohne im geringsten das Verdienst und den Ruhm des heiligen Thomas als Philosoph zu schmälern, sagen darf, daß die in seinen Werken enthaltene Physik der gegenwärtigen lange nicht gleichkomme. Der heilige Thomas nahm die Physik, wie sie sich zu seiner Zeit vorfand. Es war seine Mission nicht die Mission der physischen Entdeckungen. Die ihm von der Vorsehung anvertraute Mission bestand darin, die theologische und philosophische Wissenschaft vorwärtszuführen und zur Vollkommenheit zu bringen. Die ungeheuere Entwickelung, welche die Naturwissenschaften in unseren Tagen erlangt, von welchen einige im Mittelalter gar nicht einmal existierten, verkennen und ihre erstaunlichen Fortschritte in den letzten Jahrhunderten leugnen wollen, heißt die Augen dem Lichte hartnäckig verschließen; heißt sich mit der Erfahrung und dem gesunden Sinne in offenbaren Widerspruch setzen. Ich für meinen Teil glaube, daß die Namen von Newton, Kepler, Herschel, Volta und hundert anderen in der Geschichte der Naturwissenschaften etwas zu bedeuten haben.

Aber zugleich auch halte ich die wegwerfende Sprache derjenigen für höchst verwerflich, welche im Mittelalter hinsichtlich der Naturwissenschaften nichts als Finsternis und Barbarei sehen. Was mich betrifft, so bin ich der Meinung, daß Albertus Magnus und der Franziskaner Roger Baco wohl etwas von Physik verstanden, oder besser gesagt: sehr viel davon verstanden, wenn man nämlich die Zeit berücksichtigt, in der sie lebten. So großartig die in den letzten Jahrhunderten gemachten Entdeckungen auch sind, sie überraschen mich nicht; ich begreife sie ohne Schwierigkeit; denn zum Unterschiede von den philosophischen Wissenschaften, die auf das Ratiocinium und die psychologische Beobachtung, die zu allen Zeiten immer dieselben sind, basiert sind, hangen die physischen Wissenschaften, die hauptsächlich auf die Erfahrung und Beobachtung der äußeren Erscheinungen basiert sind, wesentlich von der Zeit ab und sind folglich notwendigerweise progressive Wissenschaften, welche je nach der Vollkommenheit und Vielfachheit der Beobachtungsinstrumente und der allmählichen Anhäufung von Thatsachen beständig voranschreiten müssen. Was aber wahrhaft zu bewundern ist, was wahrhaft überrascht, ist, daß diese beiden Genies des Mittelalters, umgeben von ungeheueren Schwierigkeiten, im Kampfe mit Hindernissen, wovon wir uns keine vollständige Idee bilden, ja nicht einmal bilden können; ohne die unendlich vielen

Hilfsmittel, worüber wir jetzt verfügen; behindert durch die Tendenzen, Gewohnheiten und Ideen der sie umgebenden Gesellschaft: eine so richtige Idee über viele Punkte der physischen Wissenschaften erlangten, sich auf den wahren Boden der Wissenschaft zu stellen wußten, und durch ihre rein persönlichen Anstrengungen, — wenn ich mich so ausdrücken darf — und durch den unermüdlichen Eifer, womit sie sich der Beobachtung der physischen Welt hingaben und eine Menge von Experimenten lieferten, sich auf eine ungeheuere Höhe über ihre Zeitgenossen erhoben. Und dieses in einem Jahrhundert, wo die Naturwissenschaften kaum erst anfingen, einen unsicheren und schwankenden Schritt vorwärtszuthun. Es ist ziemlich wahrscheinlich, daß, wenn Albert der Große und Roger Baco einige Jahrhunderte später geboren wären, sie dem Ruhme Newtons gleichgekommen und vielleicht ihn noch übertroffen haben würden; und daß, wenn sie im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert würdige Nachfolger gehabt hätten, die Naturwissenschaften heute vielleicht noch viel weiter auf ihrem Wege vorangeschritten sein würden.

Erstes Buch.

Allgemeine Kritik der scholastischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Der heilige Thomas und die scholastische Philosophie.

Diejenigen, welche in der Geschichte der Philosophie bewandert sind und mit aufmerksamem Blicke die allmähliche Entwickelung des menschlichen Geistes verfolgt haben, müssen gestehen, daß unter den verschiedenen Systemen, durch welche man zu jeder Zeit den unwiderstehlichen Drang des Menschen nach Wahrheit hat befriedigen wollen, eines sich findet, dessen Bedeutsamkeit und wohlthätiger Einfluß nicht nach seinem wahren Werte in den letzten Jahrhunderten gewürdigt worden ist.

Es giebt eine philosophische Doktrin, welche, entstanden in Griechenland und ein Werk der großen und erhabenen Intelligenz der größten Geister, deren das Altertum sich rühmen kann, im Mittelalter in die übrigen Länder Europas eingeführt wurde, nachdem sie bereits durch christliche Denker von den Irrtümern gereinigt war, welche das Genie ihrer Gründer nicht beseitigen konnte; und welche, nachdem sie bereits auf das rege Leben, das im elften, zwölften und dreizehnten Jahrhundert bei den europäischen Nationen sich zu entfalten anfing, mächtig eingewirkt hatte, schließlich bedeutende Modifikationen von seiten eines eminenten Geistes erhielt, der sie sozusagen beherrschte, und ihr

eine heilsame Richtung gab, das Nützliche und Solide vom Falschen und Gefährlichen schied, das Schwache einiger ihrer Teile zeigte, ihr Einheit, Klarheit und Präcision verlieh, ihre Konsequenzen entwickelte, ihre Beziehungen zur geoffenbarten Lehre ins klare Licht stellte, kurz: der sie in stand setzte, der Sache der Religion und der Gesellschaft treue Dienste zu leisten. Der Leser merkt schon, daß ich vom heiligen **Thomas** und von der sogenannten **scholastischen Philosophie** spreche.

Der hochberühmte, leider zu früh verstorbene **Balmes** hat auf eine nur seinem eminenten Geiste eigene Weise den wohlthätigen Einfluß geschildert, den dieser große Lehrer auf die Wissenschaften und die Gesellschaft auch im rein philosophischen Gebiete ausgeübt.

Seine Worte lauten:[1])

„Unglücklicherweise scheint die Menschheit verurteilt zu sein, den richtigen Weg erst dann zu finden, nachdem sie lange umhergeirrt ist. Daher die Erscheinung, daß der Geist, wenn er einmal den falschen Weg eingeschlagen hatte, Spitzfindigkeiten und Trugschlüssen nachlief, und sich von dem durch die Vernunft und den gesunden Sinn vorgezeichneten Wege immer weiter entfernte. Im Anfange des zwölften Jahrhunderts war das Übel so weit vorgeschritten, daß die Heilung desselben kein leichtes Unternehmen war. Man kann nicht leicht erraten, wohin die Dinge gekommen und was für Übel in verschiedenen Beziehungen daraus erwachsen wären, wenn nicht die Vorsehung in ihrer Sorgfalt für die physische und moralische Weltordnung ein außergewöhnliches Genie hätte entstehen lassen, das, zu einer immensen Höhe über die Menschen seines Zeitalters sich erhebend, jenes Chaos entwirrte, und ein System wahrer Wissenschaft aus jener unverdauten Masse bildete, indem es Unrichtiges wegließ und Wahres hinzufügte, alles mit dem Lichte seines Geistes beleuchtete und in ein wohl geordnetes Lehrsystem brachte.

Diejenigen, welche in der Geschichte der Wissenschaften jener Zeiten bewandert sind, werden leicht erraten, daß ich vom heiligen **Thomas von Aquin** spreche. Ihn muß man von dem angedeuteten Gesichtspunkte aus betrachten, wenn man die ganze Größe seines Verdienstes kennen lernen will. Da dieser Lehrer einer der klarsten, gelehrtesten

---

[1]) Der Protestantismus. (2 Bd. S. 431. Deutsche Ausgabe, Regensburg bei Manz.)

und tiefsten Denker ist, wozu sich die Menschheit Glück wünschen kann, so scheint es beinahe, daß er im dreizehnten Jahrhundert einen schlechten Platz habe, und man es beklagen könne, daß er nicht in späterer Zeit gelebt, um den berühmtesten Männern, dessen sich das moderne Europa rühmen kann, die Palme streitig zu machen. Jedoch wenn man tiefer blickt, so findet man, daß die Größe der durch ihn dem menschlichen Geiste erwiesenen Wohlthat sehr bedeutend ist, und daß die Zeit, in der er erschien, so passend ist, daß der Beobachter nicht umhin kann, die tiefen Absichten der Vorsehung zu bewundern.

Wie stand es denn mit der **Philosophie** zu seiner Zeit? Wohin wären wohl die Dialektik, die Metaphysik, die Moralphilosophie gekommen bei dem so seltsamen Gemische von griechisch-arabischer Philosophie und christlichen Ideen?

Wir haben bereits gesehen, wohin diese sonderbare Vermengung zu führen anfing, begünstigt durch die grobe Unwissenheit, welche die wahre Natur der Dinge nicht unterscheiden ließ, und genährt durch den Stolz, der alles zu wissen vermeinte. Und doch war das Übel erst in seinem Anfange; wenn es sich noch mehr entwickelt hätte, würde es noch beunruhigendere Symptome dargeboten haben. Zum großen Glücke trat dieser große Mann auf; durch einen einzigen Anstoß bewirkte er, daß die Wissenschaft während zwei bis drei Jahrhunderte fortschritt. Und wenn er auch das Übel nicht für immer abwenden konnte, so beseitigte er es doch wenigstens für längere Zeiten. Denn da er eine unbestrittene Superiorität über alle erlangt hatte, so verschaffte er seiner Methode und Lehre überall Geltung und stellte sich als ein Centrum eines großen Systems hin, um welches alle scholastischen Schriftsteller sich zu bewegen gezwungen waren. Auf diese Weise verhinderte er unzählige Verirrungen, die sonst fast unvermeidlich gewesen wären. Er fand die Schulen in der vollständigsten Anarchie vor, deshalb errichtete er die Diktatur: eine erhabene Diktatur, wozu er durch seinen erhabenen Geist befähigt wurde, der durch seine große Heiligkeit noch verschönert und erhöhet wurde. So fasse ich die Sendung und die Aufgabe des heiligen Thomas auf; so werden sie alle auffassen, die sich mit dem Studium seiner Schriften beschäftigt, und nicht etwa mit der flüchtigen Lektüre eines biographischen Artikels sich begnügen.

Und dieser Mann war Katholik und wird auf den Altären der katholischen Kirche verehrt; und dennoch fand sich sein Geist durch die Autorität der Kirche nicht behindert, sondern bewegte sich frei durch

alle Gebiete des Wissens, und besaß so tiefe Kenntnisse, daß er ein wahres Wunder zu sein scheint, wenn man die Zeit berücksichtigt, in welcher er lebte. Und wir wollen nicht unterlassen, zu bemerken, daß sich beim heiligen Thomas, ungeachtet seine Methode so scholastisch ist, dennoch dasselbe zeigt, was wir schon von anderen katholischen Schriftstellern gesagt haben, die sich in jenen Jahrhunderten am meisten auszeichneten. Er macht viele Vernunftschlüsse; aber man erkennt, daß er der Vernunft mißtrauet. Er besitzt aber jenes Mißtrauen, das ein unzweideutiges Zeichen wahrer Weisheit ist. Er folgt der Lehre des Aristoteles; aber man sieht, daß er sich derselben weniger bedient und sich mehr mit den heiligen Vätern beschäftigt hätte, wenn er nicht seine Hauptabsicht verfolgt hätte, die darin bestand, die Philosophie seiner Zeit zur Verteidigung der Religion zu verwenden.

Aber man glaube deshalb ja nicht, daß seine Metaphysik und Moralphilosophie so ein Gemisch von eitlen Spitzfindigkeiten und Wortklaubereien sei, wie es dem Anscheine nach seine Zeit darbieten sollte. Nein! wer das glaubte, würde hierdurch beweisen, daß er wenig Zeit auf das Studium seiner Schriften verwandt hätte.

Was seine Metaphysik betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß man darin die damals herrschenden Meinungen findet. Es ist aber auch gewiß, daß man bei jedem Schritte in seinen Werken so lichtvolle Aufschlüsse über die verwickeltsten und schwierigsten Punkte der Ideologie, Ontologie, Kosmologie und Psychologie findet, daß es den Anschein hat, als hörten wir einen Philosophen, der schreibt, nachdem die Wissenschaften die größten Fortschritte gemacht."

Es sei ferne von mir, die scholastische Philosophie in allen Stücken rechtfertigen und verteidigen zu wollen. Ich weiß, daß die Unvollkommenheit fast immer die menschlichen Werke und Institutionen begleitet; jedoch muß ich gestehen, daß sie nicht immer mit Unparteilichkeit beurteilt ist, und daß nicht wenige Male Unwissenheit und Leidenschaft die Invektiven und falschen Anklagen gegen sie geschleudert haben, besonders zur Zeit der gewaltsamen Reaktion, die gegen sie im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert eintrat.

Obwohl meine Absicht bei Herausgabe dieses Werkes mehr dahin gehet, die Lehren des heiligen Thomas hinsichtlich **der Fundamentalfragen aus der Metaphysik und Moral darzustellen,** als eine förmliche Apologie der scholastischen Philosophie zu schreiben: so halte ich es doch für zweckmäßig, mir den Weg sozusagen erst zu ebnen, indem ich klar zeige, daß die so oft gegen die genannte Philo-

sophie erhobenen Anklagen sowohl häufig übertrieben, als auch meistenteils ganz grundlos sind. Und man wolle nicht vergessen, daß ich in diesem Werke über scholastische Philosophie einzig die in den Schulen nach dem dreizehnten Jahrhundert allgemein angenommene Philosophie im Auge habe; ferner, daß ich mich ganz besonders auf **die von Thomas bedeutend veränderte Philosophie** beziehe, die unter seinen Händen eine neue, den Bedürfnissen des menschlichen Geistes damaliger Zeit Rechnung tragende Organisation erhielt.

Man kann die scholastische Philosophie in drei Perioden einteilen.

Erste Periode: die **eigentliche peripathetische** Philosophie, indem man unter diesem Namen die philosophischen Lehren des **Aristoteles** versteht, wie sie sich in seinen Schriften vorfinden.

Die **zweite** Periode umfaßt die von den **Arabern** kommentierten Lehren des Aristoteles; deshalb kann man sie die **arabisch-peripathetische** Philosophie nennen.

Und die **dritte** Periode würde die **eigentliche scholastische** Philosophie umfassen, die in die Schulen Europas seit dem dreizehnten Jahrhundert allgemein eingeführt wurde, und die man **christlich-peripathetisch** nennen kann. Es ist besonders die vom heiligen Thomas gelehrte Philosophie.

Bevor wir aber weiter gehen, müssen wir noch eines vorausschicken: Was wir in den folgenden Kapiteln über die Ungerechtigkeit und Übertriebenheit der Anklagen und Invektiven, welche man gegen die scholastische Philosophie gerichtet hat, sagen werden, **muß von der Philosophie des heiligen Thomas verstanden werden**; denn wir gestehen gerne zu, daß einzelne Schulen oder Zweige der Scholastik der dritten Periode, oder der christlich-peripathetischen Philosophie, sich nicht auf der Höhe eines wahrhaft philosophischen Geistes zu erhalten gewußt haben, und hierdurch hinlängliche Motive zu einigen der gegen die Scholastik im allgemeinen erhobenen Beschuldigungen gegeben haben. Aber diese ungegründeten Beschuldigungen und Anklagen wären ohne Zweifel vernünftiger und gerechter gewesen, wenn man sie nicht ohne alle Rücksicht auf Zeit und Schulen gemacht hätte. Wir hegen durchaus die Hoffnung, daß diejenigen, welche uns bis zu Ende folgen wollen, sich von selbst überzeugen werden, daß die Philosophie des heiligen Thomas nicht allein der erhabenste Ausdruck jener sogenannten christlich-peripathetischen Philosophie ist, sondern auch daß

sie, wenngleich peripathetisch hinsichtlich der Methode, dennoch wahrhaft eklektisch ist hinsichtlich des eigentlichen Inhaltes und Kernes ihrer Lehre.

Zweites Kapitel.

Die Naturwissenschaften.

Eine der Hauptanklagen, welche man gegen die scholastische Philosophie geschleudert, ist die Geringschätzung und Vernachlässigung des Studiums der Naturwissenschaften. Man liest in der That sehr häufig bei Schriftstellern, die sich über diese Philosophie zu Richtern aufwarfen, und besonders bei jenen, die nach der von **Baco** und **Cartesius** bewirkten Reaktion schrieben, daß die Scholastiker die Naturwissenschaften vollständig ignoriert hätten; daß sie, dem reinen Ratiocinium und den metaphysischen Spekulationen und Spitzfindigkeiten ergeben, die **Beobachtung und Erfahrung** außer acht gelassen, welche die einzigen wahren Mittel zum Fortschritte in dieser Klasse von Wissenschaften seien. Man beschuldigt sie endlich, sie hätte behauptet, die Naturphänomene mittels metaphysischer Abstraktionen und reiner Vernunftschlüsse erklären zu können. — Sehen wir nun, was uns die Vernunft in Übereinstimmung mit der Litteraturgeschichte über dergleichen Beschuldigungen sagt.

Gewiß ist, daß nicht allein in dem Zeitabschnitte, den ich den arabisch-peripathetischen genannt habe, und in den folgenden Jahrhunderten bis zum dreizehnten, sondern auch in diesem und im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert die Entwicklung der Naturwissenschaften nicht gleichen Schritt mit den metaphysischen und moralischen Wissenschaften hielt; allein statt der scholastischen Philosophie wegen dieses Mangels einen Vorwurf zu machen, würde es vernünftiger und vor allem logischer sein, den Grund der Existenz dieser Erscheinung in den besonderen Zeitumständen und Zeitverhältnissen, welche auf die Richtung und Entwickelung der Thätigkeit des menschlichen Geistes in den erwähnten Jahrhunderten ihren Einfluß übten, zu suchen und anzuerkennen. Für jeden, der mit aufmerksamem Auge den Gang und die allmähliche Entwickelung der Philosophie verfolgt hat, steht es über allen Zweifel fest, daß dieser

Gang und diese Entwickelung immer sich mehr oder weniger charakterisiert finden nicht allein durch die allgemeinen Zeitverhältnisse, sondern auch durch die Sitten, Ideen, durch die politischen, socialen und religiösen Verhältnisse, und sogar auch durch die Ortsverhältnisse und Regierungsformen. Daher kommt es, daß die Schriften der Philosophen — wenn man genau zusieht — fast immer mit dem unauslöschlichen Siegel der Zeiten und Orte, welche sie entstehen sahen, bezeichnet sind, indem es häufig genug vorkommt, daß die Ideen und Anschauungen, die als das ausschließliche Erzeugnis des Geistes eines Menschen gelten, vielmehr die Wirkung des Einflusses sind, den die ihn umgebenden Ideen, Gewohnheiten und Einrichtungen auf seinen Geist ausüben. Die Gesellschaft, in der wir leben, ist gleichsam eine Atmosphäre, welche die Ideen und Grundsätze, womit sie schwanger ist, unserem Geiste einpflanzt, ohne daß er es fühlt, und vielleicht auch ohne daß er es will.

„Es ist in Wahrheit eine unbestreitbare Thatsache," sagt Garzia Luna,[1]) „daß die einzelnen Umstände und Verhältnisse, in welchen der Philosoph sich befindet, einen sehr wirksamen Einfluß auf die Richtung ausüben, welche seine Ideen einschlagen. Es ergeht ihm wie den Dichtern und Gesetzgebern. Wie die Erzeugnisse des Geistes und die politischen Institutionen den socialen Zustand der Völker abspiegeln, so finden sich auch in den Systemen der Denker die Gedanken und Gefühle wieder, welche dem Dichter seine Gesänge und dem Gesetzgeber seine Verordnungen eingaben."

Der enge Zusammenhang, der zwischen den äußeren Verhältnissen, Anschauungen und Ideen einer Zeit und eines Landes und zwischen dem in ihm auftauchenden philosophischen Systeme besteht, zeigt es auf eine evidente Weise. Und da die Geschichte wie auch das eigene Nachdenken gleichmäßig sagen, daß alle diese Dinge an sich veränderlich sind, so darf man sich nicht wundern, daß auch die Theorien an der Unbeständigkeit der Erscheinungen teilnehmen, welchen sie zur Erklärung dienen sollen.

Aber nicht allein dies: unsere Fähigkeiten sind an sich beschränkt; wir streben dahin, alles zu entdecken und kennen zu lernen: allein die beharrlichsten Anstrengungen genügen nicht, uns auch nur dem schönen Ideale des Wissens zu nähern, das unsere Imagination in ihren Träumen entwirft. Das sehnsüchtige Verlangen, den erworbenen

[1]) Filosofia Eclect. Lect. 2.

Kenntnissen Einheit zu verleihen, beherrscht uns so sehr, daß es kaum möglich ist, ihm zu widerstehen. Weil man das Glück hatte, Ein Princip zu entdecken, das zur Erklärung einer großen Anzahl von Erscheinungen dient, so bildet man sich bald ein, das ganze Geheimnis der Wissenschaft habe sich uns aufgeschlossen. Weil man den Horizont, soweit ihn unsere Augen wahrnehmen, durchmustert hat, so meint man schon die ganze Ausdehnung des wahren Horizontes gesehen zu haben. Mit spärlichen Daten macht man sich ans Generalisieren; und ohne es zu merken, läßt man den Geist vom sicheren Wege der Beobachtung auf den unsicheren und gefährlichen der Hypothese abschweifen.

Um diese unsere Behauptung zu beweisen, müßten wir hier die ganze Geschichte der Philosophie durchgehen, indem wir die Meinungen und Ansichten, die in der Welt über eine stark kontrovertierte Frage geherrscht haben, uns näher ansähen; es würde alsdann auch nicht der leiseste Schatten eines Zweifels über die Richtigkeit unserer Behauptungen bestehen bleiben. Es wird indessen genügen, einige der schlagendsten Beispiele anzuführen. „Ein ungeheuerer Kontinent," sagt Cousin, „bespült von einem ebenfalls ungeheueren Ocean; große Wüsten, Gebirgsketten, die während langer Jahrhunderte den Verkehr des einen Volkes mit dem anderen verhinderten; eine schwache Industrie und spärliche Handelsverbindungen; die theokratische Regierung; die Kasteneinteilung und die Geringschätzung, womit man das menschliche Leben betrachtete: waren alle diese Umstände nicht geeignet, daß im Oriente der Geist auf die Lehre kam, welche den Menschen als ein reines Accidenz des großen Alls betrachtet? Wo die Natur, die Kunst und die Religion sich vereinigten, um die Nullität des Menschen zu beweisen: konnte es da anders kommen, daß der Pantheismus gleichsam von selbst entstand?

Ganz das Gegenteil sieht man in Griechenland. Hier zeigte sich der Pantheismus nur bei einzelnen. Die dort vorhandenen Republiken standen miteinander in häufigem Wechselverkehr; der Polytheismus, die herrschende Religion in diesem Lande, stellte die Götter als menschliche Wesen dar; die demokratischen Einrichtungen erhöhten, wie das immer der Fall ist, die Wichtigkeit des Bürgers: alles dieses wirkte zusammen und war nicht ohne Folge. Daher der psychologische Charakter der sokratischen Philosophie. Das Studium der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten mußte notwendigerweise den Vorzug in einem Lande haben, wo sich die Hand des Menschen überall zeigte. Im Mittelalter war die Logik des Aristoteles vorherrschend.

Da alle Wissenschaften die Offenbarung zum Leitsterne hatten, war allein eine Lehre zulässig, die sich auf die passende Lehrmethode beschränkte, wie man aus den aufgestellten Principien Folgerungen ziehe, da es nicht erlaubt war, über Wahrheit oder Irrtum zu sprechen, die etwa in ihnen enthalten sein konnten. Im siebzehnten Jahrhundert stellte Cartesius den philosophischen Zweifel auf, ihn als Frucht seiner einsamen Meditationen ausgebend. Allein wenn man an die Religionskriege des vorhergehenden Jahrhunderts, und an die in England soeben geschehenen Ereignisse, ferner an die tiefe Bresche, welche der katholischen Einheit durch den Abfall der Protestanten verursacht werden mußte, denkt, so wird man finden, daß dieser berühmte Denker, so sehr er sich auch bemühte, für sich allein zu leben, um den Einfluß fremder Meinungen von sich fernzuhalten, dennoch, ohne es zu wissen und zu wollen, das treue Echo des Geistes seines Zeitalters war. Er wollte eine Philosophie, welche die Frucht seiner eigenen Ideen sein sollte, schaffen; allein er wurde nur der Dolmetscher der Ideen, die zu seiner Zeit im Schwunge waren. In der Einsamkeit seiner Studierstube konnte er sich nicht vor dem Skepticismus bewahren, der damals überallhin sich ausbreitete. Die Fortschritte der Naturwissenschaften und besonders derjenigen Wissenschaft, deren Gegenstand der menschliche Körper ist; die Anwendungen, welche man mit glücklichem Erfolge von den durch die Naturwissenschaften gemachten Entdeckungen auf die Industrie machte; die schrecklichen Erschütterungen, welche der religiöse Glaube erduldet hatte, und selbst der reguläre Gang des Gemeinwesens, der damals noch nicht den Hereinbruch der traurigen Katastrophen, wie das Mittelalter sie erlebt, vermuten ließ: bewirkten mehr als einmal, daß die edlen Triebe und die energischten Affekte des Herzens sich regten. Waren das nicht Reizmittel genug, daß die Philosophen im achtzehnten Jahrhundert sich mit Vorliebe auf das sichtbarste und das am wenigsten geistige Element der Intelligenz warfen? Wenn sie im sinnlichen Wahrnehmungsvermögen alles, was sie sahen, erklärt fanden: was war es da zu verwundern, wenn der edelste Teil der Seele ihrem Scharfsinne entging? War anzunehmen, daß aus der Zergliederung der Leichname und aus den chemischen Analysen die Idee einer einfachen und unsterblichen Substanz sich ergebe? Es ist das Seciermesser eben nicht geeignet, die intellektuellen Geheimnisse zu durchdringen; auch ist es nicht leicht, daß das an Beobachtung der Nervenfasern gewohnte Auge die Geistigkeit der eigenen Seele wahrnimmt."

Wir werden später am passenden Orte auf die Worte Cousins über die Anwendung der aristotelischen Logik zurückkommen.

Da wir also den Einfluß sehen, den die eigentümlichen Verhältnisse und Umstände der Zeiten auf die Phasen, welche die Philosophie in ihren verschiedenen Perioden darbietet, ausgeübt haben, so wird es nicht mehr befremden, daß die scholastische Philosophie, deren Entwickelung besonders im Mittelalter und in den folgenden Jahrhunderten in einer theologischen Richtung sich vollzog, mit weniger Vorliebe auf die Naturwissenschaften sah, indem man sich bemühte, gerade die metaphysischen und moralischen Wissenschaften weiter zu fördern, eben wegen ihrer sehr innigen Beziehungen zur Theologie. Man darf deshalb nicht aus dem Auge verlieren, wenn man in diesem Punkte über die scholastische Philosophie richtig urteilen will, daß, wenn die philosophische Entwickelung im Altertume, und besonders bei den Griechen, eine physische Richtung einschlug, indem man die Verhältnisse und Beziehungen zwischen dem Menschen und der materiellen Welt zu erkennen strebte, diese Entwickelung im Mittelalter mehr in theologischer und metaphysischer Richtung vor sich ging, indem sich eine markierte Tendenz zur Prüfung und Erkenntnis der Verhältnisse und Beziehungen zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen offenbarte, und die Lösung aller großen Probleme der Ontologie, Psychologie und der moralischen und politischen Wissenschaft angestrebt wurde. Dann muß man auch den Stand und Beruf derjenigen, welche sich damals dem Studium der Wissenschaften hingaben, mit in Anschlag bringen.

Bekanntlich waren es in jener Zeit die Geistlichen, die, wenn sie auch nicht die einzigen waren, welche die Wissenschaften kultivierten, wenigstens mit mehr Eifer und auch unter besseren Verhältnissen und mit besseren Hilfsmitteln zu ihrem Fortschritte sich auf dieselben verlegten. Nun ist aber die Naturwissenschaft gewiß nicht die dem Geistlichen notwendigste Wissenschaft; auch nicht die geeignetste und nützlichste zur Erlangung desjenigen, was den hauptsächlichsten und wichtigsten Beruf der verschiedenen Ordensinstitute ausmacht, deren Mitglieder es hauptsächlich waren, die sich der Kultivierung der Wissenschaften ergaben. Wäre es dem Geiste des Klosters gemäß gewesen, wenn die Mönche, deren Hauptaufgabe in der Rettung der Seelen bestand, mit Beobachtungen und Experimenten die Zeit hingebracht hätten, die sie auf die Erlernung und Aneignung der kirchlichen Wissenschaften verwenden mußten, die behufs der Predigt des Evangeliums und der

Verwaltung der Sakramente unentbehrlich sind? Durften vielleicht diese Diener des Evangeliums ihre Zeit in chemischen Laboratorien verbringen und das Studium der heiligen Schrift, der heiligen Väter, der Konzilien, des kanonischen Rechtes und der übrigen kirchlichen Wissenschaften vernachlässigen, die im allgemeinen bei einem Ordensmanne den Vorzug vor den rein philosophischen, und umsomehr noch vor den Naturwissenschaften verdienen?

Man wird vielleicht sagen, daß wenigstens manche von ihnen und besonders diejenigen, welche sich dem Lehramte widmeten, sich sehr gut auf das Studium der Naturwissenschaften hätten verlegen können, ohne deshalb die kirchlichen Wissenschaften zu vernachlässigen. Allein wie viele Menschen giebt es denn mit diesem umfassenden Talente und dieser Tiefe des Geistes, die nötig sind, um gleichzeitig so umfangreiche und so verschiedene Wissenschaften zu ergreifen? Und gesetzt den Fall, es hätten einige dies vermocht, so werden doch immer die zu zählen sein, die die nötigen Anlagen und Zeit haben, um alle diese Wissenschaften gründlich zu betreiben, was nötig sein würde, um sie weiter zu entwickeln und einen wirklichen Fortschritt derselben zu bewirken. Auch in unseren Tagen, wo so ansehnliche Fortschritte in fast allen Zweigen des menschlichen Wissens und ganz besonders in den Naturwissenschaften gemacht worden sind; heutzutage, wo unsere Beobachtungs- und Hilfsmittel auf eine erstaunliche Weise sich vervielfältigt haben; heute, wo die Vollkommenheit und Mannigfaltigkeit der Instrumente den Weg der Experimente so sehr erleichtern und erweitern; heute, wo diese so genauen Beobachtungsinstrumente täglich den Kreis der Erfahrung ausdehnen und vergrößern, indem sie das Feld unserer Sinneswahrnehmung hundertfach erweitern; heute endlich, wo neue Entdeckungen rasch aufeinanderfolgen, wo man täglich so vielfache und so bewunderungswürdige Anwendungen der Naturkräfte auf Künste und Industrie macht, und wo die Fortschritte und die Entwickelung der Geographie, der Schiffahrt, des Handels, der Geologie, der Physik, der Chemie und der übrigen Naturwissenschaften den Kreis unserer Ideen erweitert und innige und bisher unbekannte Beziehungen zwischen allen Zweigen des menschlichen Wissens entdeckt haben: sind die privilegierten Talente sehr selten, die so verschiedene Wissenschaften, als da sind die Naturwissenschaften und die kirchlichen Wissenschaften, in Angriff nehmen und in allen tiefe Kenntnis erlangen können. Wir finden allerdings zu häufig Menschen, die glauben, über alles sprechen und über jedweden Punkt diskutieren zu können, weil sie in allen Wissen-

schaften mittelst der Lektüre von Diktionären, Kompendien und Encyklopädieen einen flüchtigen Blick geworfen haben, ohne bestimmte Richtung, ohne Methode, ohne Ordnung: aber es ist sehr selten, solche Männer wie **Leibnitz** anzutreffen, der nach dem Urteile *Fontenelle's* *alle* Wissenschaften betrieben und auch *alle wirklich weiter gefördert hat.*

Drittes Kapitel.

Fortsetzung. (Naturwissenschaften.)

Die soeben gemachten Bemerkungen scheinen hinreichend zu sein, um jeden Vorurteilsfreien zu überzeugen, daß jedenfalls eine *starke Übertreibung* in der Beschuldigung der scholastischen Philosophie bezüglich des Studiums und der Fortschritte in den *Naturwissenschaften* obwaltet. Versetzen wir uns im Geiste in jene Jahrhunderte zurück, wo die Gesellschaft nach verzweifelten Anstrengungen eben wieder anfing, sich aus dem Chaos herauszuarbeiten, in welches sie die nordischen und die von Osten kommenden Barbaren gestürzt hatten. Als der Koloß des römischen Reiches durch den gewaltigen Stoß jener Völker umgestürzt und in tausend Stücken dalag, und die Gewohnheiten, Gesetze, Einrichtungen, Monumente, Künste und Sitten einer sich auflösenden Gesellschaft, welche durch die Todeskeime in ihrem Busen innerlich angefressen war, bunt durcheinanderlagen: einer Gesellschaft, in welcher statt der Civilisation Üppigkeit und Verweichlichung im höchsten Grade herrschten neben den Ideen, Gefühlen und Leidenschaften eines Volkes, das mit tiefster Verachtung auf alles blickte, was den besiegten Völkern eigen war: da mußte hieraus das bunte Chaos und die tiefe Unwissenheit, wovon die Geschichte jener unglücklichen Zeit uns ein klares Bild giebt, hervorgehen. Die Wissenschaften und Künste sahen sich genötigt, von neuem einen Weg sich zu bahnen, wobei sie bei jedem Schritte ungeheuere Hindernisse fanden, die durch diesen Zusammenfluß von Verhältnissen und Umständen, die für ihre Entwickelung so wenig günstig waren, verursacht wurden. Die Völker Europas befanden sich damals, was den Fortschritt der Wissenschaften betrifft, in fast ungünstigeren Verhältnissen, als wenn es sich bei einem Volke, wo man noch niemals die Wissenschaft gepflegt hat, um ihre Erfindung und ihre ersten Anfänge handelt. Und

wäre es nicht das **katholische** Element gewesen, das zwischen diesen Überresten des schrecklichen Schiffbruchs obenauf schwamm, und das als strahlender Leuchtturm der Intelligenz dienend, einen mächtigen Einfluß auf ihre Thätigkeit ausübte und ihr eine heilsame glückliche Richtung gab: so wären sehr wahrscheinlich die Wissenschaften noch nicht zu dem Grade von Glanz und Vollendung gekommen, den sie heutzutage erreicht haben.

Man sage uns nun aufrichtig, ob es nicht eine dem gesunden Sinne wie der Vernunft widersprechende Forderung ist, zu verlangen, daß alle Wissenschaften in einer solchen Gesellschaft, wo sie sich ihren Weg durch unglaubliche Hindernisse hindurch von neuem erst wieder anbahnen mußten, gleichen Schrittes fortschreiten sollen, besonders wenn man sich vergegenwärtigt, was ich über die Ursachen gesagt, die notwendigerweise ihre Entwicklung mehr in metaphysischer und theologischer, als in naturwissenschaftlicher Richtung bestimmten.

Dann liegt es auch in der Natur selbst der spekulativen Wissenschaften, daß ihr Fortschritt verhältnismäßig langsamer ist. Die Fortschritte der Naturwissenschaften hängen direkt von der Erfahrung und Beobachtung ab, während die metaphysischen, moralischen und theologischen Wissenschaften es mit dem Verstande zu thun haben. Die ersten Schritte dieser letzteren müssen deshalb natürlich auch größere Hindernisse antreffen. Dagegen bei den Beobachtungs- und Erfahrungswissenschaften steht die Schnelligkeit des Fortschrittes sozusagen in direktem Verhältnisse mit der größeren Anzahl von Erfahrungen; die ersten Entdeckungen leiten und öffnen den Weg zu den folgenden; ein Experiment führt mit Sicherheit zum anderen; nach und nach entstehen neue Forschungsmittel; die Wege, auf denen man früher ohne Sicherheit ging, werden sicher und eben; neue Beziehungen zwischen den verschiedenen Naturwesen werden offenbar, deren Vorhandensein man vorher nicht einmal vermutet hatte. Die Beschuldigung also gegen die Philosophen des elften und der folgenden Jahrhunderte wegen des Zurückbleibens der Naturwissenschaften würde ebenso ungerecht sein, als wenn man die Naturforscher des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts deshalb anklagen wollte, daß sie nicht die Wissenschaft der Elektricität, des Galvanismus, Elektromagnetismus, der Geologie u. s. w. entdeckt und vervollkommnet hätten. Man füge noch hinzu das größere Maß von Schwierigkeiten, die notwendigerweise sich in jener Zeit darboten, und den Mangel an Beobachtungs- und Fortschrittsmitteln, die nach und nach den Modernen

sich zu Gebote stellten; man vergegenwärtige sich diesen Zusammenfluß von günstigen Umständen, die zur Entwickelung dieser Klasse von Wissenschaften so mächtig beitrugen, indem sie den menschlichen Geist, was diesen Punkt betrifft, in eine ganz günstige Situation brachten, nämlich: die bewunderungswürdige Erfindung der Buchdruckerkunst, ein mächtiges Hilfsmittel für alle Wissenschaften, welche auf eine erstaunliche Weise ihre Fortschritte erleichterte: die größere Handhabung und Pflege der Kritik und der orientalischen Sprachen: die Entdeckung und Veröffentlichung vieler ausgezeichneter Werke des Altertums: die altklassische Bildung, die durch die Griechen nach dem Falle von Konstantinopel in die übrigen Länder Europas gebracht wurde: die neuen Karrieren und Berufe, welche sich dem Menschen nach und nach eröffneten, je nachdem neue Bedürfnisse in der Gesellschaft entstanden, und die ihrer Natur nach einen größeren Vorrat von physischen Kenntnissen verlangten: die häufigere Kommunikation mit den orientalischen Völkern nach den Schiffahrten der Portugiesen: die Entdeckung endlich und die Eroberung der neuen Welt, die täglich der Intelligenz hinreichenden Stoff zu neuen Forschungen darbot, und welche nicht umhin konnte, die Phantasie des Menschen mächtig aufzuregen, seine Neugierde und Wißbegierde anzufachen und den Geist in Thätigkeit zu setzen beim Anblicke der Urwälder, der großen Flüsse und Seen, der Vulkane, der verschiedenen bisher unbekannten Produkte und Gegenstände aus dem Tier-, Pflanzen- und Mineralreiche: — man halte alles dies zusammen, sage ich, und denke wohl darüber nach, dann wird man nicht mehr den alten Scholastikern die Unvollkommenheit der Naturwissenschaften vorwerfen, sondern man wird, wie Vernunft und Logik es an die Hand geben, diese Unvollkommenheit den Verhältnissen und Umständen der Zeit und der Gesellschaft, in welcher sie lebten, zuschreiben.

Nicht allein dies: Etliche von diesen Philosophen, die so geringgeschätzt und verachtet werden von solchen, die vielleicht sich nicht einmal die Mühe genommen haben, in ihre Werke hineinzusehen, haben den Naturwissenschaften größere Dienste geleistet, als man erwarten sollte, wenn man auf die Zeiten, in welchen sie lebten, und auf die spärlichen Hilfsmittel, worüber sie verfügten, Rücksicht nimmt. In der That, wer auch nur mittelmäßig in der Bibliographie jener Jahrhunderte bewandert ist, und mit Ausdauer und unbefangenem Geiste die Geschichte ihrer Philosophie studiert hat, muß mit einer gewissen Art von Verehrung und Bewunderung die edlen Gestalten der

Dominikaner **Vincenz von Beauvais**, **Albertus Magnus** und des Franziskaners **Roger Baco** betrachten, die sich über ihr Jahrhundert zu erheben wußten und den Naturwissenschaften wichtige Dienste inmitten einer tiefen und fast allgemeinen Unwissenheit über diese Dinge leisteten. Bekannt sind die Arbeiten und bewunderungswürdigen Experimente Bacos, welche die kostbaren physischen und chemischen Entdeckungen, welche von vielen mit viel Grund ihm zugeschrieben werden, zum Resultate hatten. Seine Werke: Speculum Alchimiae und De admirabili potestate Artis et Naturae lassen vermuten, daß, wenn er nicht mit so großen Schwierigkeiten von seiten der Zeitverhältnisse und der Menschen, die sich ihm entgegenstellten, zu kämpfen gehabt hätte, die Wissenschaft wahrscheinlich eine noch größere Anzahl von Entdeckungen ihm zu verdanken gehabt hätte.

Was Albertus Magnus betrifft, so wären, auch wenn seine wenig gekannten Schriften über fast alle Zweige der Naturwissenschaften ihn uns nicht als einen gründlichen und allseitigen Beobachter der Natur offenbarten, selbst die unter dem Volke verbreiteten Märchen, von denen einige in die Geschichte übergegangen und die ohne Zweifel aus seinen, für die damalige Zeit ungewöhnlichen Kenntnissen entstanden waren, mehr als hinreichende Anzeichen, daß seine Erfahrungen und Beobachtungen ihn zu wissenschaftlichen Resultaten führten, die seinen Zeitgenossen unbekannt waren; und daß seine Ideen und Kenntnisse in der Physik, Naturgeschichte und Chemie sich weit über den Standpunkt seiner Zeit erhoben. Man bringe außerdem in Rechnung, daß seine Kenntnisse in dieser Klasse von Wissenschaften nicht nach dem bemessen werden dürfen, was sich in seinen Schriften vorfindet; denn es ist sehr wahrscheinlich, daß die Zeit und die ihn umgebenden Verhältnisse ihn hinderten, seine wahre Denkweise über verschiedene Punkte aus den Naturwissenschaften klar auszusprechen. Am Ende der dreizehn Bücher über Metaphysik liest man folgende Worte: „Dieses ist der Schluß der Disputation, in welcher ich nichts nach meiner eigenen Ansicht, sondern nach der Meinung der Peripatetiker gesagt habe; und wer sich hiervon zu überzeugen wünscht, lese aufmerksam ihre Bücher, und lobe oder tadle nicht mich, sondern sie."

Aber noch mehr beweist in dieser Hinsicht, was er am Ende der sechsundzwanzig Bücher über die Tiere sagt: „Das Buch über die Tiere ist nun beendet und hiermit alles, was in das Gebiet der Natur gehört; ich habe so verfahren, daß ich einfach die Lehre der Peripatetiker auseinanderzusetzen gesucht habe. Niemand wird erkennen

können, wie meine eigene Denkweise in der Naturphilosophie beschaffen ist." Ein unermüdlicher Beobachter mit einer feurigen Liebe zur Wahrheit, mit einer unverwüstlichen Ausdauer, scheute er keine Mühe und Arbeit, um eine Entdeckung in der Chemie zu machen, um eine neue Wahrheit kennen zu lernen. Cum multas regiones, sagt er uns selbst, et plurimas provincias, necnon civitates et castella, causa scientiae, quae vocatur Alchimia, maximo labore perlustraverim, et a litteratis viris et sapientibus de ipsa arte ab ipsis diligenter inquisierim, ut ipsam plenius investigarem: et cum scripta omnia percurrerem, et in operibus eorum saepissime persudarem, non inveni tamen verum in his quae libri eorum affirmabant. Aspexi ergo libros contradicentium et affirmantium, et inveni eos vacuos esse ab omni profectu et ab omni bono alienos. Inveni enim multos praedivites litteratos, Abbates, Praepositos, Canonicos, Physicos et illiteratos, qui pro eadem arte magnas fecerunt expensas atque labores, et tandem deficiebant, quoniam artem investigare non valebant. Ego vero non desperavi quin facerem laborem et expensas infinitas, vigilans, et de loco ad locum migrans omni tempore, ac meditans sicut dicit Avicenna: si haec res est: quomodo est? et si non est: quomodo non est? tandem perseveravi studendo, meditando, laborando in operibus ejusdem, quousque quod quaerebam inveni, non ex mea scientia, sed ex Spiritus Sancti gratia. Unde cum saperem et intelligerem, quod naturam superaret, diligentius vigilare coepi in decoctionibus, cerationibus, et calcinationibus, solutionibus et destillationibus Alchimiae, et in multis aliis laboribus.[1])

Diese und andere ähnliche Stellen, welche ich anführen könnte, zeigen, was man von dem Genie dieses Philosophen hätte erwarten können, wenn er zu einer anderen Zeit und unter günstigeren Verhältnissen gelebt hätte. In die neuere Zeit versetzt, würde er mit Newton und anderen eminenten Naturforschern rivalisiert haben, welche in den folgenden Jahrhunderten so gewaltig auf den Fortschritt dieser Wissenschaft eingewirkt haben.

So schätzenswert und achtenswert die Arbeiten des Roger Baco und Albertus Magnus auch sind, und deshalb unsere Dankbarkeit und Anerkennung für die der Wissenschaft geleisteten Dienste verdienen, so bin ich doch auch fest überzeugt, daß auch der schon er-

[1]) Oper. om. Alb. Magn. T. 21. Libellus Alchi. Prol.

wähnte Vincenz von Beauvais in hohem Grade Anspruch hat auf die gleiche Dankbarkeit und Anerkennung von seiten der Liebhaber der Wissenschaft im allgemeinen, und der Naturwissenschaften insbesondere. Vielleicht ist diese Überzeugung unbegründet; vielleicht ist sie nicht in Übereinstimmung mit der Meinung der kompetentesten Männer; allein ich sage: man muß mit einer gewissen Art von Verehrung und mit Dankbarkeit und Bewunderung auf diesen außerordentlichen Mann hinblicken, der in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, als die europäischen Völker kaum anfingen, aus dem tiefen Schlafe der Unwissenheit aufzuwachen; als sie eben anfingen, sich aus dem Chaos herauszuarbeiten, in welchem sie sich in den Jahrhunderten der Barbarei befanden; als man noch nicht die Buchdruckerkunst kannte; als die Beschaffung von Büchern mit so großen Schwierigkeiten verbunden war; als endlich alle Wissenschaften sich fast noch in der Kindheit befanden und eben anfingen, mit schwankenden unsicheren Schritten durch die unglaublichen Hindernisse sich hindurchzuarbeiten: der damals, sage ich, sein bewunderungswürdiges Werk: Speculum Majus herausgab, eine große Encyklopädie von allen menschlichen Kenntnissen, die es in jener Zeit gab.

Der Nutzen und Vorteil, den die Wissenschaften notwendigerweise aus einem solchen Werke schöpfen mußten, springt jedem in die Augen, der über die Hindernisse nachdenkt, womit die litterarischen Studien damals umgeben waren. Durch passende Klassifizierung, durch die Darstellung alles dessen unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte, was man Nützliches und Solides aus jedem Zweige des menschlichen Wissens kannte, erleichterte er unzweifelhaft die Studien und gab allen Wissenschaften einen kräftigen Anstoß, und machte, daß die Männer der Wissenschaft keine kostbare Zeit mit dem Aufsuchen, Kopieren und Korrigieren alter Codices zu vergeuden brauchten, welche sie auch nicht immer gefunden hätten. Dieses war der großartige Gedanke, der ihn bei Anfertigung seines Werkes leitete, wie er selbst in der Vorrede sagt. „Da die Menge von Büchern und die Kürze der Zeit es unmöglich machen, alle die Sachen, welche in Büchern sich finden, sich anzueignen und auch zu behalten, so schien es mir, dem geringsten von den Brüdern, nach sorgfältiger Lesung und Durchforschung der Werke Vieler, passend, alle Blumen in ein Kompendium zu bringen und in einem einzigen Bande zu vereinigen, die ich aus fast allem, was ich habe lesen können, gesammelt habe, sei es aus unseren Schriften, d. h. der katholischen Gelehrten, sei es aus den Schriften der Heiden, näm-

lich der Philosophen, Dichter und Geschichtsschreiber.... Auch trieben mich viel zu diesem Unternehmen die Irrtümer und Entstellungen nicht weniger Codices an, in welchen sehr oft die Aussprüche oder Sentenzen der Heiligen beim Abschreiben so unrichtig wiedergegeben waren, daß es unmöglich war, den richtigen Sinn herauszufinden, noch auch, welchem Autor sie angehörten; so kam es, daß man eine Sentenz des heiligen Augustinus oder des heiligen Hieronymus dem heiligen Ambrosius, Gregor, Isidor und umgekehrt zuschrieb. Andere Male veränderte sich der Sinn des Autors, da man einen Buchstaben weggelassen, hinzugesetzt oder vertauscht hatte; so geschah es mit den Worten der Philosophen und Dichter, wie auch mit den Erzählungen der Geschichtsschreiber."

Ein Werk von so großer Ausdehnung, geschrieben von einem einzigen Manne in Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, mußte notwendig an einem Mangel an Kritik leiden, besonders was den historischen Teil betrifft; aber dieser Defekt, den Melchior Canus dem Vincenz von Beauvais vorwirft, war zu jener Zeit fast unvermeidlich; und dann war ja auch seine Absicht nicht, den Geschichten Glaubwürdigkeit zu verschaffen, oder sie ihr zu nehmen, sondern wie er selbst in der Vorrede sagt, überließ er es dem Urteile und Wohlgefallen der Leser, sie zu glauben oder nicht. Wenn wir nun beiseite lassen, weil es nicht zu unserem Gegenstande gehört, nicht allein die Geschichte, sondern auch die Theologie, Jurisprudenz, Moral, Metaphysik mit vielen anderen Wissenschaften und Künsten, die in seinem Werke enthalten sind, und uns auf die Naturwissenschaften beschränken; so ist es unzweifelhaft, daß diese einen mächtigen Antrieb durch die Erscheinung eines Werkes bekommen mußten, in welchem sie in allen ihren Teilen und unter allen Gesichtspunkten, Beziehungen und Anwendungen betrachtet wurden: die Physik, Chemie, Medizin, Chirurgie, Phrenologie, Physiologie, Astronomie, Geographie, Mechanik, Optik, Dioptrik, Katoptrik, Arithmetik, Geometrie, Botanik, Mineralogie, Architektur, Miliz, Schiffahrt, Handel, Ackerbau, mit den anderen Künsten und Gewerben, die in mehr oder weniger direkter Beziehung zur Naturwissenschaft standen; alles findet man in dieser bewunderungswürdigen Encyklopädie. Und obgleich es sich nicht leugnen läßt, daß in ihr die Spuren ihrer Zeit vorkommen; so ist doch ganz sicher, daß sich auch solide Gedanken darin finden und einige Fragen abgehandelt werden, die bei dem Autor Kenntnisse voraussetzen, wie sie sich zu seiner Zeit selten vorfanden.

Obgleich es mir leicht wäre, ohne aus der Familie der Domini-

kaner herauszutreten, viele andere Autoren anzuführen, welche die scholastische Philosophie nicht hinderte, mit gutem Erfolge verschiedene Zweige der Naturwissenschaft zu cultivieren, wie Alexander Spina, Erfinder der Brillen, oder wenigstens der erste, der die Erfindung der gewöhnlichen Brillen andeutete, Dominikus Ceva, der über Gnomonik schrieb, Ignatius Dante, einer der eminentesten Mathematiker, die am Hofe des großen Cosmus von Medici glänzten, und andere; so beschränke ich mich doch auf einen Namen, der Kolumbus unter den Gelehrten und auch am spanischen Hofe protegierte, und vielleicht mehr zur Entdeckung Amerikas beitrug, als irgend einer; denn dies Ereignis schrieb man, wie jedermann bekannt ist, hauptsächlich der Entwickelung und dem Fortschritte der Naturwissenschaften zu. Ich spreche von dem berühmten Pater Don Diego Deza, der, nachdem er sich zu Gunsten des Gedankens des Kolumbus gegen den Strom der Ansichten aller übrigen Gelehrten von Salamanca in der berühmten litterarischen Session, die man an jener Universität hielt, um das Projekt des genuesischen Seefahrers zu prüfen, ausgesprochen, nicht aufhörte, ihn am spanischen Hofe zu empfehlen, und ihm sogar die Mittel zur Ausführung seines Projektes zu verschaffen. Der beste Zeuge hiefür ist Kolumbus selbst. Hören wir, wie er über den erwähnten Pater Don Diego Deza, der damals Bischof von Palencia war, in einem Briefe an seinen Sohn Jakob schreibt: „Ich muß durchaus wissen, ob die Königin, die Gott selig haben möge, etwas in ihrem Testamente von mir gesagt hat; und ich muß beim Herrn Bischofe von Palencia meinen Plan durchsetzen, der die Ursache war, daß Ihre Majestäten Indien besitzen, und daß ich in Castilien blieb, der ich schon auf dem Wege nach auswärts war." Die Dankbarkeit und Erkenntlichkeit, die Kolumbus immer gegen seinen Protektor bewahrte, wie man es in mehreren seiner Briefe sehen kann, die in der mit Recht so geschätzten „Sammlung von Reisebeschreibungen" von Navarrete sich finden, sind, wenn wir auch nicht das Zeugnis der Geschichte hätten, ein unbestreitbarer Beweis, daß dieser berühmte Dominikaner sein großes Unternehmen kräftigst unterstützte.

Wir machen den Schluß, daß die scholastische Philosophie sich in nichts den Entdeckungen und der Entwickelung der Naturwissenschaften entgegenstellte; und wenn ihre Fortschritte vor dem sechzehnten Jahrhundert nicht so reißend waren, wie in den folgenden Jahrhunderten, so haben wir die wahren Ursachen einer solchen Erscheinung angegeben. Und man vergesse nicht, daß auch in jenen Jahrhunderten auf Be-

obachtung und Erfahrung die Augen gerichtet wurden, ungeachtet der Hindernisse und Schwierigkeiten, womit man zu kämpfen hatte. „Die Unterscheidung," sagt hierüber Peiße, „welche man zwischen antiker und moderner Philosophie gemacht hat, als in ihren verschiedenen Methoden begründet, entbehrt des stichhaltigen Grundes. Der menschliche Geist ist immer auf dieselbe Weise auf dem Wege der Spekulation und des Ratiociniums vorangeschritten; und der Beweis hievon ist, daß man zu allen Zeiten dieselben Fragen und dieselben Systeme aufstellte, um sie zu lösen."

Vincenz von Beauvais.

Vincenz von Beauvais, höchst achtungswert wegen seines heiligen Lebens und berühmt durch die Anzahl und den Wert seiner Schriften, war einer der ersten, die in den eben entstehenden Orden des heiligen Dominikus eintraten. Man weiß weder den Ort noch das Jahr seiner Geburt; die Geschichtsschreiber sind hierüber verschiedener Meinung. Einige von seinen Biographen halten ihn für den Bischof von Beauvais, andere dagegen bestreiten dieses. Der heilige Ludwig, König von Frankreich, hielt ihn um seine Person; und in der Abtei Royamont, wohin dieser König sich häufig zurückzuziehen pflegte, leitete Vincenz seine Studien; er hatte zu gleicher Zeit auch die Aufsicht über die Studien der königlichen Prinzen. Es herrscht fast die nämliche Ungewißheit über sein Todesjahr wie über sein Geburtsjahr. Dupin setzt seinen Tod ins Jahr 1256; sicher falsch; denn im Jahre 1260 schrieb er einen Trostbrief an den heiligen Ludwig bei Gelegenheit des Todes seines erstgebornen Sohnes Ludwig, der in diesem Jahre erfolgte. Es ist wahrscheinlicher, daß er im Jahre 1264 starb; und dieses ist auch die Meinung von Valleoleti: „Vincenz von Beauvais," sagt dieser, „heiligen Andenkens, Franzose von Geburt, berühmt in der ganzen Welt durch seine Tugenden und seine Lehre, starb im Jahre unseres Herrn 1264, zehn Jahre vor dem Tode des heiligen Thomas und sechzehn vor dem Tode des Albertus Magnus."

Dieser berühmte Dominikaner, der, wie Possevin sagt, niemals müde wurde zu studieren, zu lehren, zu lesen und zu schreiben, verfaßte eine große Anzahl von Werken, von welchen besondere Erwähnung verdienen seine „Abhandlung über die Gnade," und die „Abhandlung über das Lob der Jungfrau Maria," ein Werk, schätzenswert wegen des Scharfsinnes und der Beurteilungskraft, die der Verfasser darin zeigt. Ich will die Worte hersetzen, womit er den Gegenstand und Plan seines Buches angiebt: „Da uns das Evangelium sehr wenig von dem Leben der allerseligsten Jungfrau sagt, und die Kirchenväter einige alte Schriften als unecht verwarfen, die dem Anscheine nach die Geschichte ihrer Geburt, ihres Lebens, ihrer Himmelfahrt und einiger Wunder, die man ihr zuschrieb, enthielten; habe ich geglaubt, zum Ruhme der Mutter Gottes, zu ihrer Verehrung und zur Erbauung der Gläubigen etwas beitragen zu können, wenn ich mit Sorgfalt und so weit es meine Kräfte gestatten, sammelte, was sich in den Büchern der heiligen Kirchenlehrer, in ihren Abhandlungen und Predigten Authentisches vorfindet."

Aber das größte Werk dieses unermüdlichen Schriftstellers ist sein *Speculum Majus*, eine große Encyklopädie, die alle Wissenschaften und Künste umfaßt: die Geheimnisse, Erzeugnisse, Kräfte und Wunder der Natur; was hierüber die alten Philosophen, die Dichter und Mediziner sowohl heidnische als christliche, Nennenswertes schrieben, Alles gehört zum umfangreichen Plane dieses Werkes. Mit Rücksicht auf die großen Verhältnisse, die dieses Werk unter seiner Feder annahm, teilte er es in drei Teile: Speculum naturale, worin er bei Gelegenheit der theologischen und moralischen Materien, wovon er direkt handelt, auch von den verschiedenen natürlichen Wissenschaften spricht, die zu diesen Materien in Beziehung stehen: Speculum doctrinale, worin er den Ursprung und die Fortschritte aller natürlichen Wissenschaften entwickelt, indem er unter diesem Namen die eigentlichen philosophischen Wissenschaften, und die gesammten Naturwissenschaften wie auch den Ursprung und die Fortschritte der freien und mechanischen Künste begreift. Der dritte Teil heißt: Speculum historiale, und umfaßt die Geschichte vom Anfange der Welt bis auf seine Zeit, oder bis auf das Pontifikat Innocenz IV.

Bekannt ist, daß man ihm auch einige Zeit das Speculum morale zuschrieb; aber es ist jetzt erwiesen, daß es ein unterschobenes Werk ist. Man kann bei Touron, Echard und anderen Schriftstellern die evidenten Beweise lesen, daß ein solches Werk nicht Vincenz von Beauvais angehört. Ich will diese biographische Note schließen, indem ich die Worte Possevius hersetze: — Vincentius Bellovacensis, natione Burgundus, ex Ordine Praedicatorum, inexplebili discendi, docendi, legendi, scribendi ardore captus, et nullis unquam studiorum laboribus ac vigiliis faessus; cum omnes omnium pene gentium libros longo tempore, et assidua diligentia revolvisset, hortatu amicorum et sumptibus Philippi Valesii Gallorum regis adjutus, tegit ex dictis innumerabilium auctorum, tam christianorum quam gentilium, in Hexameron volumen ingens.

(Es irrt sich hier Possevin; statt Philipp von Valois muß Ludwig IX. stehen.)

Albertus Magnus.

Albertus Magnus, gebürtig aus Lauingen in Schwaben, erblickte das Licht der Welt im Jahre 1193 nach Echard; andere setzen seine Geburt ins Jahr 1205. Er widmete sich frühzeitig den Studien und besuchte die Universitäten von Paris und Padua, in welch letzterer Stadt er das Ordenshabit des heiligen Dominikus aus den Händen Jordans von Sachsen, des unmittelbaren Nachfolgers des heiligen Stifters in der Oberleitung des Ordens, empfing. In sein Vaterland zurückgekehrt, lehrte er Philosophie und Theologie an verschiedenen Universitäten Deutschlands. Nachdem er auch in Paris, und zwar mit so außerordentlichem Applaus gelehrt, daß er genötigt war, auf einem freien Platze Vorträge zu halten, wie einige Geschichtsschreiber melden, da kein Hörsaal seine Zuhörer fassen konnte; und nachdem er die akademischen Grade erhalten hatte, leitete er wieder die Studien in Köln. Hier hatte er die Ehre, den heiligen Thomas von Aquin zu seinem Schüler zu haben, von dem er voraussah und schon damals aussprach, daß er mit seiner wunderbaren Wissenschaft einen großen Namen in der Kirche bekommen werde. Auch zählte er zu seinen Schülern den berühmten Thomas von

Cantimpré. Zum Bischof von Regensburg ernannt, verzichtete er bald wieder auf dieses Amt, um seine wenigen Lebensjahre in der Einsamkeit mit Studien und religiösen Übungen hinzubringen. Er starb im 87. Jahre seines Lebens 1280.

Daß Albertus Magnus ein Mensch von ungewöhnlichem Talente und ein Genie war, wie es nur sehr selten in der Welt erscheint und Epoche in der Geschichte der Wissenschaften macht, ist ein Faktum, das nur die leugnen können, die seine Werke nicht durchblättert oder die Zeit nicht berücksichtigt haben, in welcher er lebte.

Wenn es gewiß ist, daß in seinen Schriften die Zeit, in der er schrieb, zu erkennen ist; so ist ebenfalls unleugbar, daß an nicht wenigen Stellen seiner Werke sein Geist sich über seine Zeit erhebt, und sich manche Materien finden, die mit Geschick und Meisterschaft behandelt und entwickelt sind. An seine vielen philosophischen Werke reihen sich die ascetischen, moralischen und exegetischen Schriften an: meistenteils Werke von unbestreitbarem Verdienste. Und so begreife ich die durchaus ungerechte Kritik von Fleury nicht, wenn er sagt: „Albertus Magnus sollte zu sich selbst sprechen: geziemt es einem Ordensmanne und Priester, sein ganzes Leben mit dem Studium des Aristoteles und seinen arabischen Commentatoren hinzubringen? Wozu nützt einem Theologen dieses Studium des so weiten Gebietes der allgemeinen und speziellen Physik, des Laufes der Gestirne und ihres Einflusses, der Struktur des Universums, der Meteore, Mineralien, der Steine und ihrer Eigenschaften? Heißt das nicht, dem Studium der heiligen Schrift, der Kirchengeschichte und des kanonischen Rechtes die nötige Zeit rauben? Und wie viel Zeit bleibt mir nach so vielen Beschäftigungen für Gebet und Predigt noch übrig, die die Hauptsache meines Berufes sind? Setzen die Gläubigen, die mich mit ihren Almosen erhalten, nicht voraus, daß ich mich mit den nützlichsten Studien beschäftige, die mir keine Zeit für Händearbeit lassen?"

Gewiß eigentümlich ist die Lage der scholastischen Schriftsteller gegenüber vielen Kritikern des vorigen Jahrhunderts. Während man sie einesteils anklagt, das Studium der Naturwissenschaften vernachlässigt zu haben, macht man zu gleicher Zeit ihnen Vorwürfe darüber, daß sie das Studium dieser Wissenschaft betrieben haben. Übergehen wir den überaus ungerechten und sehr beleidigenden Vorwurf der Vernachlässigung der Hauptsache des Berufes seitens eines Mannes, der auf den Altären verehrt und dessen Kultus von der Kirche gebilligt wird. Weiß vielleicht Fleury nicht, daß Albertus Magnus Kommentare über viele Bücher der heiligen Schrift verfaßt hat? Kommentare, die, wie ihr Wert auch sein möge, wenigstens beweisen, daß seine wissenschaftlichen Arbeiten und seine physikalischen Experimente ihm nicht die nötige Zeit zum Studium der heiligen Schrift geraubt haben. Und seine vielen ascetischen und moralischen Schriften, Werke von unstreitigem Verdienste und praktischem Nutzen, die bei jedem Schritte von späteren Schriftstellern und heutigen Tages noch citiert werden: sind sie nicht mehr als hinreichend, um einzusehen, daß er nicht die „Hauptsache" seines Berufes vernachlässigt, und daß die Gläubigen, wenn sie ihn mit Almosen unterstützten, nicht ohne Grund voraussetzten, daß er sich mit nützlichen Studien beschäftige?

Bekannt ist, daß viele Geschichtsschreiber behaupten, er habe in seiner Jugend nicht sehr glückliche Anlagen für die Wissenschaften besessen, und seine späteren außerordentlichen Kenntnisse und Fortschritte rührten von einer Erscheinung der

allerseligsten Jungfrau her, die ihm diese Gabe verliehen habe. Echard jedoch betrachtet diese Legende als Fabel. Was keinen Zweifel zuläßt, ist, daß seine außerordentlichen Kenntnisse in der Physik, Chemie, Mechanik und in den übrigen Naturwissenschaften Veranlassung waren, daß das Volk ihn damals für einen Hexenmeister hielt, und verschiedene Märchen über seine Person und seine Werke Glauben fanden. Man sagt, er habe bei einem dem deutschen Kaiser gegebenen Gastmahle alle Arten von Blumen und Früchten mitten im Winter aus den Pflanzen entstehen lassen, die alle nach dem Gastmahle wie durch Zauberei wieder verschwanden. Das berühmte eherne Haupt, das sprechen konnte, und über verborgene Dinge Aufschluß gab, wenn man es befragte, ist eines von den vielen Märchen, die über diesen außerordentlichen Mann im Gange waren.

Diese Märchen jedoch, oder besser, diese Übertreibungen wahrer Thatsachen beweisen, daß Albertus Magnus keine gewöhnlichen Kenntnisse in der Chemie, Botanik, im Ackerbau und in der Mechanik besaß.

Ich führe hier ein etwas exakteres, und ohne Zweifel richtigeres Urteil, als das von Fleury an, das der große Geschichtsschreiber unserer Tage, Cäsare Cantù, über Albertus Magnus ausspricht: „Mehr ein sehr gelehrter Kompilator und äußerst geschickter Argumentator als ein origineller Denker, wenngleich seine beständigen Meditationen ihn zu neuen Resultaten führten, erklärte er fast alle Werke des Aristoteles, wobei er die Arbeiten der Araber und Neuplatoniker benutzte. Wenn er die Forschungen in der Logik, Metaphysik, Moral und Theologie auch nicht gründlicher machte, so erweiterte er sie doch. Trotz der nachherigen Fortschritte der Wissenschaft kann man noch immer etwas aus seinen Werken über Physik lernen; diese Fortschritte sind einzig das Resultat seiner Aussaat. In seinen Werken über Physik finden sich sogar Wahrheiten, wie man sie zu der Zeit gar nicht vermuten sollte. Während Edrisi nur die nördliche gemäßigte Zone für bewohnbar erklärte, zweifelte Albertus nicht daran, daß die Erde bis zum fünfzigsten Grade südlicher Breite bewohnbar sei. Es verrät, sagt er, eine große Unwissenheit, wenn man glaubt, daß die fallen müßten, die beim Gehen ihre Füße gegen uns gerichtet haben. Dieselben Klimas wiederholen sich in der unteren Hemisphäre; und es existiren zwei Racen von Äthiopiern, unter dem nördlichen und unter dem südlichen Wendekreise. Die Völker der heißen Zone sind weit entfernt eine durch die Hitze des Klimas geschwächte Intelligenz zu besitzen; sie sind vielmehr sehr unterrichtet, wie die Bücher über Philosophie und Astronomie beweisen, die aus Indien zu uns gekommen sind. Nicht weniger richtig sind seine Gedanken über die größere oder geringere Wärme, die durch den Einfallswinkel der Sonnenstrahlen hervorgebracht wird, und die je nach den Breitegraden, den Jahreszeiten und den Einflüssen der Gebirge verschieden ist."

Die Lobsprüche sind unzählig, welche ihm sowohl gleichzeitige als auch spätere Schriftsteller gezollt haben. Heinrich von Freiburg, der zu seiner Zeit lebte, sagte von ihm: Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit. Non surrexit, sagt Trithemius, post eum vir similis ei, qui in omnibus litteris, scientiis et rebus, tam doctus, eruditus, et expertus fuerit.

Roger Baco.

Roger Baco, von seinen Zeitgenossen Doctor mirabilis genannt, war von Geburt ein Engländer. Er trat in den neuen Orden des heiligen Franziskus; und da er mit glücklichen Anlagen für die Wissenschaften begabt war, gab er sich mit Eifer ihrem Studium hin, und machte schnell in fast allen derselben erstaunliche Fortschritte. Seine hauptsächlichsten Lehrer waren Edmund, Erzbischof von Canterbury, und der Dominikaner Richard Fitzacres. Da er gründlich in den Naturwissenschaften unterrichtet war und experimentale Untersuchungen aller Art anstellte, außerdem in der Mathematik erfahren war und die griechische und arabische Sprache tüchtig verstand; bekam er von seinen Zeitgenossen den Beinamen des Gelehrten, der ihm bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Seine verschiedenen Werke bezeugen, daß er in den Geheimnissen der Chemie oder der natürlichen Magie, wie man damals sagte, sehr bewandert war. Ganz abgesehen von der Erfindung des Pulvers, die viele nicht ohne Grund ihm zuschreiben, ist wahrhaft zu bewundern, wie er im dreizehnten Jahrhundert mit so viel Beurteilungskraft und Wahrheit von Naturerscheinungen sprechen konnte, die seitdem die Wissenschaft in ihren Fortschritten bestätigt hat.

Was jedoch das hauptsächlichste Verdienst des Roger Baco ausmacht, ist, daß er der eigentliche Wiederhersteller der **Induktionsmethode** ist, die für die Entwickelung und den Fortschritt der Naturwissenschaften so nötig ist. Man sehe, wie er sich über diesen Punkt zwei Jahrhunderte früher aussprach, ehe Baco von Verulam die Welt mit seiner berühmten Induktionsmethode in Erstaunen setzte: „Die Erfahrungswissenschaften werden von den meisten der Studierenden vernachlässigt, trotzdem es zwei Erkenntnisweisen giebt, nämlich: die Argumentation und die Erfahrung. Ohne die Erfahrung kann man nichts hinreichend sicher wissen. Die Argumentation folgert und schließt, aber verschafft keine Gewißheit und hebt den Zweifel nicht auf, so daß der Geist in der Auffassung der Wahrheit ruhig sein könnte; dieses geschieht nur, wenn er sie auf dem Wege der Erfahrung gefunden hat."

Es würde uns leicht sein, eine Menge von ähnlichen Stellen zu citiren, in welchen der berühmte Franziskaner mit großer Sicherheit und voller Klarheit den Weg angiebt, den man bei Erforschung der Wahrheit einschlagen muß; in welchen er die trefflichsten Regeln und Vorschriften aufstellt, um alle Wissenschaften, besonders aber die Naturwissenschaften, weiter zu führen.

Und man bemerke wohl, daß dieser ungewöhnliche Mann diese Regeln und Vorschriften auch auf die Praxis anzuwenden wußte, wie jedermann sehen kann, der sich die Mühe nehmen will, einen Blick in sein Opus majus zu thun. In der That erregen die Menge von Beobachtungen und Experimenten aller Art Bewunderung, die in diesem Werke verzeichnet sind, wie auch die so exakten und genauen Andeutungen über viele Phänomene und Erfindungen, die Jahrhunderte später wirklich gemacht sind, oder noch der richtigen Lösung harren. „Man kann," sagt er uns, „solche Maschinen für die Schiffahrt konstruieren, daß die größten Schiffe, durch einen einzigen Menschen geleitet, mit größerer Schnelligkeit über Meere und Flüsse eilen, als wenn sie voll Ruderer wären. Auch kann man Wagen bauen, die mit erstaunlicher Schnelligkeit auf den Straßen ohne Benutzung

von Tieren fahren können. Man kann ebenfalls einen Apparat konstruieren, mittelst dessen ein Mensch sitzend durch die Luft reisen kann, indem er mit einem Hebel künstliche Flügel in Bewegung setzt. Ein Instrument von nur drei Zoll Breite und drei Zoll Dicke ist hinreichend, um enorme Lasten zu beliebiger Höhe zu heben. Es ist sehr möglich, daß man Apparate herstellt, womit man ohne Gefahr in der Tiefe der Meere und Flüsse gehen kann" . . .

„Viele andere Dinge können außerdem erfunden werden, z. B. Brücken, die die breitesten Ströme überschreiten, ohne Pfeiler und andere Stützen in der Mitte." — Jedoch was von allen diesen Wundern unsere besondere Aufmerksamkeit verdient, ist, was er über die Lichterscheinungen sagt. . . . „Man kann ein System von Gläsern so aufstellen, daß sie dem Auge entfernte Gegenstände nahe bringen. Auf diese Weise kann man sehr kleine Buchstaben auf weite Entfernung lesen. Die Sonnenstrahlen, gehörig gelenkt und mittels der Refraktion in Büschel vereinigt, können auf eine gewisse Distanz Gegenstände in Brand stecken, die man ihrer Wirkung aussetzt."

Es ist wohl ziemlich wahrscheinlich, daß Fleury wenig Kenntnis von diesen auffallenden Stellen und den physikalischen, chemischen und mechanischen Arbeiten des großen Franziskaners hatte; denn wenn unser Kritiker davon Kenntnis gehabt hätte, würde er gewiß diese schöne Gelegenheit nicht haben vorübergehen lassen, ohne seinen religiösen Eifer zu zeigen und schreckliche Anatheme gegen den Sohn des heiligen Franziskus zu schleudern, der die Zeit mit Studien und Experimenten vergeudete, die er dem Studium der heiligen Schrift entzog, und der die Hauptsache seines Berufes vernachlässigte. Roger Baco wurde 1214 zu Ilchester in der Grafschaft Sommerset geboren, und starb zu Oxford 1294.

Viertes Kapitel.

Die scholastische Logik.

Diejenigen, welche sich nicht die Mühe genommen haben, philosophische Handbücher zu studieren, die von scholastischen Autoren noch vor dem siebzehnten Jahrhundert verfaßt sind, und welche sich allein ein Urteil über die in den Schulen gelehrte Philosophie nach den Deklamationen und falschen Behauptungen derjenigen gebildet haben, die vom Parteigeiste getrieben, gern als moderne Philosophen gelten wollten, und deshalb das zu verwerfen und der Verachtung preiszugeben suchten, was der größte Teil von ihnen gar nicht einmal gründlich kannte: müssen sich eine ebenso ungünstige als falsche Meinung über die scholastische Logik gebildet haben. Es gab eine Zeit, in welcher man unter dem schönen Vorwande, die studierenden Jünglinge davor zu bewahren, unnützerweise ihre Zeit mit der Erlernung von Spitzfindigkeiten und unnützen Abstraktionen zu verschwenden, und unter

dem Vorwande, die Mängel zu beseitigen, welche man in der Philosophie der Scholastiker zu bemerken meinte, ganz allgemein ihre Methode, ihre Lehre und ihre Anwendungen verwarf, indem man alles, was sie lehrten, als falsch, unnütz und schädlich darstellte. Der menschliche Geist scheint verurteilt zu sein, sich nicht von einem Extreme, das sich als falsch erweist, losmachen zu können, ohne in das entgegengesetzte Extrem zu geraten. Es gab Zeiten, besonders im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, in welchen es, um sich den Titel eines Gelehrten und Philosophen zu erwerben, absolut notwendig zu sein schien, alles mit Schmähungen zu überhäufen und der Verachtung preiszugeben, was nur irgend auf die scholastische Philosophie Bezug hatte, ohne Rücksichtnahme oder irgend eine Unterscheidung zwischen ihren verschiedenen Teilen, oder zwischen dem Nützlichen und Mangelhaften, das sich darin finden konnte. Anstatt ihre Mängel, die mehr in der Form als im Inhalte bestanden, zu bezeichnen und sich daran zu machen, ihre soliden und erhabenen Lehren besonders in der Logik, Metaphysik und Moral zu erklären und zu entwickeln; zog man es vor, sich auf Nebendinge zu werfen und die Philosophie ganz allgemein zu verwerfen. In der That, jenes erfordert tiefes Nachdenken, ein nicht gewöhnliches Talent, und vor allem einen beständigen Fleiß: Dinge, worin im allgemeinen diejenigen, welche am wegwerfendsten in ihrem Urteile über die scholastische Philosophie waren, sich gewiß wenig ausgezeichnet haben.

Damit man die Leichtfertigkeit kennen lerne, womit man über alles urteilte, was nur in einiger Beziehung zu dieser Philosophie stand; so erlaube ich mir, mich für diesmal auf die Logik beschränkend, die Worte der beiden Abbés Vernei und Antonio Genovesi anzuführen. „Wenn es auch alle übel nehmen," sagt der erstere, „so behaupte ich doch mit voller Zuversicht, daß jedes der Bücher über Logik von Heineccius und Wolf, wenn man die Ordnung, Klarheit und Nützlichkeit der Materien bedenkt, unvergleichlich mehr wert ist, als die ganzen Bibliotheken von Aristoteles, Theophrastus und Chrysippus." — Man höre aber, was Heineccius sagt: „Aristoteles," so sagt er, „sei zu seiner Zeit in den Schulen sehr malträtiert worden; und die Lästerer seien jene, die ihn nicht verständen; und man möge sagen, was man wolle: seine Logik sei exakt: Logica quidquid aliis videatur accurata. Und es gebe viele, die verlangten, daß die Feder der Schriftsteller sich nach der Zeit richten müsse, die einmal sehr viel Geschmack an Neuerungen habe; und daß viele Lehrer zu seiner

Zeit die jungen Leute mit dem Reizmittel einer neuen Lehre verführten."

Man darf sich aber nicht wundern, daß Abbé Vernei so leichtfertig über die Logik des Aristoteles spricht, da er mit ebensowenig Wahrheit und Rücksicht auch Plato zu tadeln wagt, von dem er behauptet: „er ist kein guter Philosoph, weil er absichtlich so geschrieben, daß ihn andere nicht verstehen können. . . . Man muß ihn verwerfen, weil er Worte, Begriffe und Sentenzen gebraucht, die ein so undurchdringliches Dunkel an sich haben, daß es verlorene Zeit und Mühe ist, sie enträtseln zu wollen. Seine Erklärer schreiben diese Dunkelheit seinem scharfen und durchdringenden Verstande zu; ich dagegen mit noch einigen anderen modernen Gelehrten der Schwerfälligkeit seines Geistes. Und wer muß nicht über einen Philosophen lachen, der Sachen geschrieben, die niemand selbst nach reiflicher Prüfung weder verstehen noch erklären kann? Plato selbst verstand nicht, was er schrieb; denn wenn wir untersuchen, was er über die Götter, über die Seele, die Welt und andere ähnliche Dinge sagt, werden wir sehen, daß es derartig ist, wie es sich nur in dem Kopfe eines Wahnwitzigen finden kann. . . . Er hinterläßt uns wenige gute Sachen in seinen so schwerfälligen und ungeschlachten Schriften; und in allen seinen Aussprüchen sagt er Dinge, die man nicht ertragen kann, die weder der Philosophie Licht verschaffen, noch zu sonst etwas dienen." — Es würde schwer sein, einen Grund für eine so ganz alberne Kritik über die Philosophie des Plato anzuführen, wenn man nicht wüßte, bis wohin den menschlichen Geist das Vorurteil, meistens ein Erzeugnis der Unwissenheit, und die gefährliche Liebe zu Neuerungen führen können.

Hören wir nun, was der Abbé Antonio Genovesi, ein Zeitgenosse und Freund von Vernei, über die Logik der Schulen meinte: „Dadurch, daß die Scholastiker auf Aristoteles schworen," sagt er in seiner Ars logica et critica, „haben sie sich selbst die Freiheit zu philosophieren genommen, und haben die Kunst auf keine Weise gefördert; seine Logik berührt nicht einmal die echten Regeln des Denkens und der Weiterbildung der Künste und Wissenschaften; sie beschäftigt sich nur mit sophistischen Formeln und mit spitzfindigeren Argumenten, als man für möglich halten sollte; sie handelt nur von eitlen Fragen über Formalitäten, Häcceitäten, Quidditäten, über Intention und Suppositio, über Exponibel und Reduplikativ, über Partikularisationen, mittelbare

und unmittelbare Suppositа, über Komplex und Inkomplex, über Intension und Remission des **infert** und des **desinit**, des **ita** und des **sicut**, des **ascensus** und **descensus**, und über unzählige andere Bagatellsachen, die viel Mühe verursachen und zu nichts dienen." — Wer findet in den eben angeführten Worten nicht das offenbare Bestreben, die scholastische Logik durch diesen Haufen von Fragen und unverständlichen Ausdrücken lächerlich zu machen, die im allgemeinen niemals als Hauptmaterie in den Schulen behandelt wurden? Und wenn einige sich hiermit ausführlicher beschäftigten, so waren es die Scholastiker selbst, welche dies energisch tadelten und verwarfen. Man braucht nur sehr wenig philosophische Kenntnisse zu haben, um zu wissen, daß einige von den Sachen, die man hier für eitle und unnütze Fragen ausgibt, unter demselben oder doch unter gleichbedeutendem Namen in allen Handbüchern der Logik vorkommen, die man heutigen Tages schreibt. Und was diese Partikularisationen, diesen **ascensus** und **descensus**, **infert** und **desinit**, **sicut** u. s. w. betrifft; so glauben wir, daß es dem Abbé Genovesi nicht sehr leicht werden würde, auch nur eine einzige Logik zu nennen, die in den Schulen in Ansehen gestanden, welche sich, ich will nicht sagen, ganz und ausschließlich, wie er voraussetzt, sondern auch nur mit einiger Aufmerksamkeit mit dergleichen Fragen beschäftigt hätte.

Man glaube aber nicht, daß ich hiemit leugnen wollte, daß einige von denen, die Handbücher für Schulen schrieben, zuweilen mit größerer Ausführlichkeit und Spitzfindigkeit, als sich geziemte, einige unnütze und wenig solide Fragen behandelt hätten; aber diese Fehler und Mängel schreibe man doch den Menschen, und nicht der scholastischen Philosophie zu. Sie verschwanden mit der Zeit in dem Maße, als die Studien sich vervollkommneten und der Kreis der Kenntnisse sich erweiterte; und vor allem haben die Scholastiker selbst es sich angelegen sein lassen, diesen Fehler zu beseitigen, viel eher, als Vernei, Genovesi und die übrigen leidenschaftlichen Spötter und Verächter der Scholastik auftraten. Hören wir nun jetzt den unsterblichen Melchior Canus, wie er Fragen von gewiß größerer Nützlichkeit, als die von Genovesi verurteilten, kritisiert. „Glücklich derjenige," sagt er, „welcher das Glück hat, unter einem gelehrten und liebevollen Lehrer zu studieren, der das Gewisse vom Ungewissen trennt und unnütze Fragen beiseite läßt; dagegen die notwendigen vorzieht und auswählt, und sie seine Schüler lehrt; denn es giebt eine gewisse gelehrte Unwissenheit, wenn ich so sagen darf, da es Dinge giebt, die ein Mensch besser

nicht weiß, als daß er sie weiß. Auch noch einen anderen Fehler giebt es, daß nämlich einige zu viel Studium und Zeit auf dunkele, schwierige und zugleich unnütze Dinge verwenden. In diesem Stücke, wie ich sehe, haben viele von den Unsrigen gefehlt, indem sie mit vieler Weitschweifigkeit sogar Fragen behandelten, die selbst ein Porphyrius beiseite ließ, ein gottloser Mensch fürwahr, aber klug in diesem Stücke. Man kann ihn an letzterem als Schüler des Plato und Aristoteles erkennen, Philosophen, die jedes Ding an seinem Orte und zur gehörigen Zeit behandelten, und keine Fragen aufwarfen, die geeigneter waren, den Geist der Schüler zu verwirren und aufzuhalten, als vorwärts zu führen. Denn wer mag jene Streitfragen anhören über die Universalien, über die Analogie der Namen, über das *Primum cognitum*, über das Princip der Individuation, über die Distinctionen der Quantität des quantitativen Dinges, über das Maximum und Minimum, über das Unendliche, über Intension und Remission bei den Qualitäten, über die Proportionen und Grade, und über hundert ähnliche Fragen, die ich nicht durchdringen konnte, ohne gerade einer der Dümmsten zu sein, und obgleich ich nicht wenig Zeit und Sorgfalt hierauf verwandt habe. Ich würde mich schämen, zu gestehen, daß ich diese Sachen nicht verstanden, wenn jene selbst, die über sie handelten, sie verstanden hätten. Und was werden wir erst über folgende Fragen sagen müssen: ob Gott die Materie ohne Form hervorbringen könne; ob er viele Engel derselben Art erschaffen könne; ob er das Continuum in alle seine Teile teilen könne; ob er die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat aufheben könne; und hundert andere noch viel vergeblichere Fragen, die ich nicht gerne hier erwähne, damit die Leser sich nicht nach den Fehlern einiger von ihnen ein Urteil über scholastische Schriftsteller bilden.[1])

Man merke hier den Unterschied zwischen dem Tadel des Melchior Canus und anderer Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts. Jener tadelt scharf und sogar mit einiger Härte und Übertreibung, wenn man will, wegen seines feurigen und ungestümen Geistes; aber er findet und bemerkt, daß dergleichen Fehler und Mängel mehr den Schriftstellern als dem Systeme und der Lehre der Schulen angehören, und daß es falsch wäre, sich ein Urteil über alle scholastischen Schriftsteller nach den Verirrungen einiger derselben bilden zu wollen. Die anderen

[1]) De Loc. Theol. Lib. 9. Cap. 7.

dagegen verdammen ohne Unterschied nicht allein die in den Schulen gelehrte Logik, sondern auch die Logik des Aristoteles samt seinen übrigen Schriften, indem sie sich bemühen, Mängel, die zuweilen gar keine Mängel sind, barbarische Ausdrücke und vorwitzige Fragen hervorzuheben, als seien sie allen Scholastikern eigen und einzige Materie ihrer Schriften und ihrer Philosophie. Wenn diese Art von Kritik wenig vernünftig und gerecht ist; so ist sie dagegen sehr leicht und erfordert vor allem kein langes und mühevolles Studium der Schriften, welche man verwerfen will. Die Kritik des Melchior Canus dagegen läßt einen sehr gewissenhaften Menschen erkennen, der, ehe er ein Urteil über eine Sache abgiebt, erst gründlich und anhaltend untersucht und prüft, um richtig und sicher zu gehen. Welche von beiden Verfahrungsweisen richtiger und logischer ist, wird jeder vernünftige Mensch sofort einsehen. Wir erlauben uns bloß noch zu bemerken, daß, wenn es eine Zeit gab, in welcher man, durch die unvernünftigen Deklamationen vieler Schriftsteller irregeführt, die der Scholastik zu verdankenden Wohlthaten mehr als billig war verkannte, gegenwärtig eine entschiedene Besserung eingetreten ist, indem man in unseren Tagen ihren wohlthätigen Einfluß auf die Richtung des menschlichen Geistes und auf den Fortschritt der Wissenschaften gern und bereitwillig anerkennt. Man vergleiche die aus Vernei angeführten Worte über die Logik des Aristoteles mit dem, was in unseren Tagen der gelehrte Abbé Maret über dasselbe Werk des großen Schülers von Plato geschrieben hat: „Es ist sehr richtig, wenn man sagt, daß die Logik des Aristoteles immer anerkannt und studiert ist, da sie der ersten Erziehung des denkenden Menschen in Europa vorgestanden hat. Diese Logik, wie ihr wißt, ist die Gesetzsammlung der Vernunftschlüsse. Die Analyse, die der Philosoph von Stagyra vom Satze gemacht hat, ist eines der Meisterwerke des menschlichen Geistes; und die Regeln, welche er für die Vernunftschlüsse aufgestellt hat, sind der generische Ausdruck der Natur der Dinge. Das Werk über Logik von Aristoteles ist bis jetzt noch nicht übertroffen, und kann auch nicht übertroffen werden. Es ist demnach ein Glück, daß der denkende Mensch sich nach dieser so wichtigen Disciplin hat bilden können; denn hieraus sind große Vorteile in der Methode, in der Klarheit und Präcision entstanden.“ [1])

Auf jeden Fall können die Anklagen der übertriebenen Spitzfindigkeit

[1]) Theod. Christ. Lect. 3.

und unnützer Fragen sich nicht mit Grund auf **die Philosophie des heiligen Thomas** erstrecken. Wie man auch über die Ausschweifungen denken möge, die sich in diesem Stücke einige Zweige oder Schulen der scholastischen Philosophie haben zu schulden kommen lassen; ja wir geben sogar zu, wie man zugeben kann, daß auch in der Schule des heiligen Thomas diese Mängel sich in etwa während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts fühlen ließen: so ist es doch jedenfalls sehr unrecht, diese Mängel und ähnliche Beschuldigungen gegen die Philosophie des Heiligen auszusprechen. Nein, tausendmal nein! Die Philosophie, welche der „**Göttlichen Komödie**" in ihrem wissenschaftlichen Teile den Grund und Stoff liefern konnte; die Philosophie, welche sich den schönen und erhabenen Gedanken des Vaters der italienischen Poesie leihen konnte; die Philosophie, welche sich mit so großer Leichtigkeit den Formen der Poesie anpassen und unter dem dichterischen Gewande, das der große Geist Dante's ihr verlieh, so außerordentlich schön und interessant erscheinen und sich darstellen konnte: kann nicht eine Philosophie absurder Sophismen und eitler Spitzfindigkeiten sein. Alle, welche mit einiger Aufmerksamkeit die Divina Commedia gelesen haben, werden unschwer erkennen, daß der wissenschaftliche und doktrinelle Teil dieses Werkes sich fast ganz auf die philosophische Lehre des heiligen Thomas stützt und nach ihr modelliert ist. Das Problem der Schöpfung, das Ziel und die Bestimmung des Menschen, die Theorie über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis, die Theorie über die Passionen, das letzte Ziel des Menschen in der unmittelbaren Anschauung Gottes, das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen: alle diese großen Fragen sind in der „Göttlichen Komödie" unter einem Gesichtspunkte abgehandelt und gelehrt, der in vollständiger Übereinstimmung mit der Lehre des englischen Lehrers ist. Der Dichter begnügt sich bei den wissenschaftlichen Fragen nicht, dem Gedanken des heiligen Thomas zu folgen; sondern er stützt und entwickelt ihn auch mit seinen Gründen und Beweisen; und es verdient hervorgehoben zu werden, daß Dante sogar bei Fragen, die in den katholischen Schulen nur Wahrscheinlichkeit für sich hatten, bei Materien, die der Kontroverse unterlagen, als treuer Schüler des heiligen Thomas sozusagen mit mathematischer Genauigkeit den Gedanken des heiligen Lehrers wiedergiebt. Man lese z. B. unter anderen die Stellen, wo der florentinische Dichter seine Meinung über die Einheit des Lebensprincipes

beim Menschen, und über die Art und Weise, wie die rationelle Seele virtuell die Vollkommenheit der sensitiven Seele enthält, ausspricht; und man wird sehen, daß er nicht allein die Beweise, sondern sogar die Worte des Heiligen anwendet.

Wenn es nötig wäre und der Zweck gegenwärtiger Schrift es erlaubte; so könnte man sehr leicht eine Vergleichung zwischen der Lehre des heiligen Thomas und der der „Göttlichen Komödie" und des „Gastmahls" anstellen, in welchen der Sänger der Beatrice ganz offenbar als treuer Schüler des Doktor Angelikus auftritt. Indessen ist dieses eine Wahrheit, die nur die verkennen können, welche nie die Werke dieser beiden Autoren gelesen haben; eine Wahrheit, die nunmehr auch von einigen Schriftstellern unseres Jahrhunderts anerkannt und außer allen Zweifel gesetzt ist, worunter sich auch eine der litterarischen Größen des modernen Frankreich findet, nämlich der gelehrte und berühmte Ozanam. Es war ziemlich häufig in den Zeiten, wo die Verachtung und übertriebene Kritisierung der scholastischen Philosophie das obligate Thema fast aller Verfasser philosophischer Werke war, sie anzuklagen, daß sie zu weitschweifig von den Universalien, von den Prädikamenten oder Kategorien und ihren Eigenschaften gehandelt habe; Fragen, welche nach ihrer Meinung den Wissenschaften gar keinen Nutzen gewähren konnten. Ohne zu leugnen, daß viele Werke der Scholastiker wirklich an diesem Mangel der zu großen Ausdehnung solcher Traktate litten, und vielleicht mehr als recht war, andere nützlichere und notwendigere Materien zu wenig beachteten; muß man doch auch anerkennen, daß die Kenntnis der erwähnten Fragen von viel größerer Wichtigkeit ist, als es auf den ersten Blick scheinen kann, besonders wenn man an ihre Anwendungen in der Theologie denkt. In der That diejenigen, welche sich nicht mit einem bloß oberflächlichen Studium der Dinge begnügen; diejenigen, welche die Entwickelung und den Zusammenhang der hauptsächlichsten philosophischen Systeme und den Ursprung der großen Verirrungen, die die Philosophie unseres und des vorigen Jahrhunderts entstellen, aufmerksam verfolgt haben, wissen und kennen sehr gut die innigen Beziehungen, die zwischen der Lehre der Universalien und zwischen Pantheismus und Idealismus existieren; und wissen ebenfalls, daß die Lösung des großen Problems der **intellektuellen Vorstellung oder der Idee** ein Problem, worauf in gewisser Weise die ganze Philosophie hinausläuft, von den Ansichten abhängt, die man über die Existenz und die Verhältnisse der Universalien hegt; denn hier findet sich der Ausgangspunkt, um das

Verhältnis zwischen den beiden Elementen der Erkenntnis und den Übergang vom Subjektiven zum Objektiven aufzustellen. Übrigens, wenn man auch von diesen Erwägungen abstrahiert, und diese Traktate nur hinsichtlich der Anwendungen betrachtet, welche die heiligen Kirchenväter von dieser Lehre machen, um die Theologie zu erläutern und die Religion zu verteidigen; so hätten doch solche Männer, welche sich rühmen, treu das Beispiel der alten Väter in der Art der Behandlung der theologischen Wissenschaft zu befolgen, und welche ihre Methode und Verfahrungsweise hinsichtlich des Gebrauches, den sie von den philosophischen Lehren bei Erklärung der Kirchenlehre und bei Bekämpfung der Irrlehren gemacht haben, hoch erheben, die Wichtigkeit und den Nutzen dieser Fragen hinsichtlich jener Gegenstände einsehen sollen. Man sehe nur, wie Athanasius gegen die Arianer die Lehre von den Universalien und den Prädikamenten im nämlichen Sinne und fast mit denselben Worten wie die Scholastiker handhabte.

„Ihr wisset wohl, und niemand zweifelt daran, daß man die Ähnlichkeit nicht von den Substanzen, sondern nur von den Figuren und den Eigenschaften aussagt. Daß man bei Substanzen nicht Ähnlichkeit, sondern Identität sagt; und wenn ein Mensch einem anderen Menschen ähnlich genannt wird, muß man das nicht von der Substanz, sondern vielmehr vom Charakter und der Gestalt verstehen; denn sie sind von ein und derselben Natur hinsichtlich der Substanz. Auch darf man nicht sagen, der Mensch sei dem Hunde unähnlich; sondern man muß sagen, sie sind von verschiedener Natur oder Wesenheit; und folglich sind die, welche von einer und derselben Natur oder Wesenheit sind, gleichwesentlich; und die, welche von verschiedener Wesenheit sind, auch von verschiedener Substanz." [1])

Der heilige Gregor von Nyssa sagt, wo er den Eunomius bekämpft: „Eunomius möge uns sagen, in welcher Philosophie er gelernt, daß die Substanz intensiv ein Mehr und Weniger zuläßt, überhaupt der Zunahme und Abnahme als Substanz fähig sei." [2])

„Aber wer kann begreifen, der bei gesundem Sinne ist," sagt der heilige Basilius, „daß die Verschiedenheit der Namen die Verschiedenheit der Substanz oder der Wesenheit mit sich bringe? denn

[1]) Lib. de Syn. num. 53. Part. 2.

[2]) Nys. or. 1. p. 322.

in der That, Petrus und Paulus und im allgemeinen alle übrigen einzelnen Menschen haben verschiedene Namen, und doch ist die Substanz und Wesenheit bei allen ein und dieselbe. Denn in vielen Dingen sind wir Menschen dasselbe, und es unterscheidet sich nur ein Mensch von dem anderen durch seine individuellen Eigentümlichkeiten, die sich bei jedem Menschen finden. . . . Diese Eigentümlichkeiten, die man als gewisse Charaktere und Formen der Substanz betrachtet, unterscheiden durch ihre eigentümlichen Charaktere das Gemeinsame; aber sie heben die Gemeinsamkeit der Wesenheit nicht auf; denn es ist diesen Eigentümlichkeiten eigen, daß sie, während sie die Identität der Substanz unberührt lassen, unterschiedliche Sachen darstellen; und daß sie, auch wenn sie sogar bis zu konträren Gegensätzen auseinandergehen, deshalb doch nicht die Einheit der Wesenheit oder Substanz aufheben, die immer in allen ein und dieselbe ist." [1])

Es würde mir leicht sein, hier aus den übrigen Kirchenvätern, sowohl griechischen als lateinischen, Texte anzuführen, in welchen man den Gebrauch und die Anwendung sieht, welche sie von den Universalien und den Prädikamenten oder Kategorien in ihrer Polemik gegen die Häretiker machten; wir wollen bloß anführen, daß sie, wenn sie von den Eigenschaften der Prädikamente sprechen, dieses in demselben Sinne und sogar mit denselben Worten thun, deren sich die Scholastiker bedienten.

Fünftes Kapitel.

Die Kriterien der Wahrheit.

Wenn wir auf nicht wenige von den Philosophen hören, die sich von dem Strome und Beispiele anderer Schriftsteller in ihrer Sprache über scholastische Philosophie fortreißen ließen; so sollte man notwendigerweise sagen, diese Philosophie habe nichts über die Kriterien der Wahrheit gelehrt, und die Scholastiker hätten nichts über diesen wichtigen Gegenstand gewußt. Um auf eine solche Beschuldigung zu antworten, genügt es, jedes beliebige Handbuch der Philosophie zu öffnen und besonders solche, die nach den Zeiten, wo einesteils die Fortschritte der Wissenschaften, und anderenteils die Polemik und Kritik,

---

[1]) S. Bas. Lib. 2. Contr. Eun. pag. 40.

welche man notwendigerweise mit größerer Sorgfalt kultivieren mußte, um die Angriffe des Protestantismus zurückzuweisen und seinen Hochmut niederzuwerfen, die Wichtigkeit dieses Gegenstandes und seine nützlichen Anwendungen vor Augen legten. Wenn man vor diesen Zeiten über die Kriterien nicht mit so großer Ausführlichkeit handelte, und nicht mit so großer Klarheit und Schärfe die Natur, den Unterschied, die Grundlagen und Anwendungen eines jeden Kriteriums auseinandersetzte; so kam das daher, daß der Skepticismus sich noch nicht der Geister bemächtigt hatte, und es noch nicht nötig war, sogar mit Erhärtung der Existenz der Vernunft, wie in den späteren Jahrhunderten, anfangen zu müssen. Die Quellen und Veranlassungen der fehlerhaften Perception, der Ursprung voreiliger und falscher Urteile, der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Autorität mit den verschiedenen Graden, welche diese letztere erlangen kann, die Bedingungen, welche man für die richtige Bildung der Sinne beobachten muß, die Umstände, welche beisammen sein müssen, damit ihr Zeugnis als Richtschnur der Wahrheit dienen kann; mit einem Worte: Alles, was nützlich, notwendig und wesentlich für die Kriterien der Wahrheit ist, findet sich bei den allermeisten Scholastikern in angemessener Weise abgehandelt.

Jedoch, wie auch das Urteil beschaffen sein mag, das man sich über die mehr oder weniger angemessene Art der Behandlung der Kriterien der Wahrheit und über die Exaktheit ihrer Lehre über diesen Punkt bildet; so ist es doch außer allem Zweifel, daß die Schule des heiligen Thomas in dieser Materie bei der modernen Philosophie nicht zu betteln noch sie zu beneiden braucht. Ich werde deshalb jedesmal, wenn dieses mein Werk sich zur Verteidigung und Darlegung seiner erhabenen, aber wenig gekannten Philosophie anschickt, mir erlauben, einige von seinen Gedanken über diese Frage vorzuführen, in denen er nicht allein von den verschiedenen Wahrheitskriterien spricht, sondern wo auch der Nutzen und die Anwendung, die man davon machen muß, die Methode, die jeder Wissenschaft hinsichtlich ihrer eigenen Natur konveniert, und die Art und Weise der Polemik rücksichtlich der Art der Gegner oder des Zieles, das man erreichen will, auseinander gesetzt werden. Ich halte es für überflüssig, die Citate über die Existenz der verschiedenen Wahrheitskriterien anzuführen, die man gewöhnlich annimmt; denn jeder, der nur einen Blick in seine Werke gethan hat, weiß, daß er von allen spricht, ebenso auch von den hauptsächlichsten Regeln und Bedingungen, die für ihre

Anwendung gelten. Sogar das Kriterium des Selbstbewußtseins, dessen Studium in einem gewissen Sinne ausschließlich der modernen Philosophie angehört, war vom heiligen Thomas gekannt. Im ersten Teile seiner Theologischen Summa,[1]) wo er über die Weise spricht, wie die menschliche Seele sich selbst erkennt, sagt er: „Unsere Seele also erkennt sich nicht unmittelbar durch ihre Wesenheit, sondern durch ihre Thätigkeit; und dieses auf zweifache Weise; erstens auf eine partikuläre Weise, insoferne Sokrates oder Plato wahrnimmt, daß er eine vernünftige Seele habe, weil er wahrnimmt, daß er denkt; zweitens, im allgemeinen, insofern wir zur Erkenntnis der Natur der Seele durch deren Thätigkeiten, wie diese sich der Vernunft darbieten, gelangen. Es existiert jedoch ein Unterschied zwischen diesen zwei Erkenntnisarten; denn für die erstere Art genügt schon die Gegenwart der Seele, welche das Princip des Aktes ist, wodurch die Seele sich selbst wahrnimmt; und deshalb sagt man, sie erkenne sich selbst durch ihre Gegenwart; für die zweite Art der Erkenntnis aber genügt ihre Gegenwart nicht, sondern es wird eine fleißige und genaue Untersuchung erfordert."

Ferner; das viel gerühmte **cogito ergo sum** der kartesianischen Philosophie, diese berühmte Thatsache des Selbstbewußtseins, worauf Cartesius das ganze Gebäude der menschlichen Wissenschaft aufbauen wollte, und womit der Cartesianismus und die moderne Philosophie so viel Lärm in der Welt geschlagen haben, ist schon vom heiligen Thomas als ein Erfahrungsphänomen des inneren Bewußtseins erkannt, als eine primitive Thatsache der Natur oder des inneren Sinnes, woran die Vernunft nicht vorbei kann, und die uns unserer Existenz unmittelbar vergewissert. In hoc enim, sagt der heilige Lehrer,[2]) aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod per-

[1]) Sum. Theol. Quaest. 87. art. 1: Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. . . . Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio.

[2]) Quaests. Disp de Verit. — Quaest. 10. Art. 8.

cipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus: sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus . . . et, ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit, et sentit.

Diejenigen, welche glauben, daß die Inductionsmethode eine Erfindung Baco's sei, werden in den folgenden Worten des heiligen Lehrers finden, daß die Beobachtung und das Zeugnis der Sinne ein sehr notwendiges Element nicht allein in den Naturwissenschaften, sondern auch in allen Wissenschaften, die über materielle Dinge handeln, nach seinem Dafürhalten sind. „Zuweilen drücken die Eigentümlichkeiten und Accidenzen des Dinges, die sich den Sinnen manifestieren, hinlänglich die Natur des Dinges aus oder stellen sie dar, in welchem Falle das Urteil der Vernunft sich mit dem konformieren muß, was die Sinne von jenem Gegenstande zu erkennen geben; und zu dieser Klasse gehören alle natürlichen Dinge, die in das Bereich der sinnfälligen Materie gehören. Deshalb muß in der Naturwissenschaft die Erkenntnis sich auf die Sinne beschränken, der Art, daß wir uns ein Urteil über die Naturdinge nach dem Zeugnisse der Sinne bilden. Und derjenige, welcher hiebei das Zeugnis der Sinne nicht beachten wollte, würde in Irrtum fallen." [1])

Was die Art und Weise betrifft, wie man in der Polemik verfahren, und wie vorsichtig und behutsam man bei Annahme der Meinungen und Äußerungen der Autoren sein müsse; so vernehmen wir hierüber seine Denkungsart und seine vernünftigen Regeln: „Sich für oder gegen Ideen aussprechen, die mit der Glaubenslehre in gar keiner Berührung stehen, als wenn es sich um erklärte Dogmen handelte, heißt den Gläubigen Ärgernis geben. . . . Es scheint mir deshalb viel sicherer zu sein, die Meinungen der Philosophen, die mit unserem Glauben durchaus nicht im Widerspruche stehen, weder als allgemein

[1]) Opusc. 69. Quaest. 5. Art. 2: Quandoque enim proprietates et accidentia rei, quae sensu demonstrantur, sufficienter exprimunt naturam rei, et tunc oportet, quod judicium de re vera, quod facit intellectus, conformetur his, quae sensus demonstrat de re; et hujusmodi sunt omnes res naturales, quae sunt determinatae ad materiam sensibilem; et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo judicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus ea demonstrat; et qui sensum negligit, incidit in errorem.

anerkannte Wahrheiten auszugeben, wenn sie auch die Autorität irgend eines großen Mannes für sich haben; noch auch dieselben als dem Glauben widersprechend zu leugnen, damit die Weisen dieser Welt keine Veranlassung nehmen, den christlichen Glauben zu verachten." [1])

„Jeder Akt muß auf die für die Erreichung seines eigentlichen Zieles angemessenste Weise ausgeübt werden. Die Disputation kann zwei Ziele oder Zwecke verfolgen. Erstens kann ihr Zweck sein, den Irrtum zu widerlegen; und hiezu muß man sich besonders der Autoritäten bedienen, die auch jene annehmen und gelten lassen, mit welchen man disputiert: z. B., wenn man mit Juden disputiert, muß man die Autoritäten oder Aussprüche des Alten Testamentes anwenden; wenn mit Manichäern, die das Alte Testament nicht annehmen, muß man die Aussprüche des Neuen Testamentes gegen sie anwenden; wenn mit Schismatikern, die beide Testamente annehmen, aber nicht die Lehre unserer heiligen Väter, wie das bei den Griechen der Fall ist, muß man mit Aussprüchen des Alten und Neuen Testamentes und jener Kirchenlehrer, welche sie annehmen, gegen sie anrücken. Wenn aber jemand gar keine Autorität gelten läßt; muß man zu reinen Vernunftgründen seine Zuflucht nehmen, um sie zu widerlegen.

Zweitens kann der Zweck der Disputation sein, nicht um den Irrtum zu widerlegen, sondern um die Schüler besser und gründlicher zu unterrichten, damit sie die Wahrheit richtig erfassen. Hiebei kommt es darauf an, zu zeigen, wie und warum das wahr ist, was man sagt; denn sonst würde der Schüler, wenn der Lehrer die Frage bloß mit Autoritätssprüchen löste, wohl gewahr werden und wissen, daß die Sache so ist; aber er wird keine wahre wissenschaftliche Kenntnis erlangen, und man wird nicht sagen können, daß er die Wissenschaft besitze."

Obwohl die soeben angeführten Worte sich direkt auf die theologische Polemik beziehen; so ist doch leicht zu erkennen, daß sie auch auf alle anderen Wissenschaften, und wo immer es sich darum handelt,

[1]) Opusc. 10. (Introductio): Multum autem nocent talia, quae ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare, quasi pertinentia ad sacram doctrinam. . . . Unde mihi videtur tutius esse, ut haec quae philosophi communes senserunt, et nostrae fidei non repugnant, neque sic asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur, neque sic esse neganda, tamquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio praebeatur.

die Wahrheit zu lehren und den Irrtum zu widerlegen, sich anwenden lassen. Außerdem stellt der heilige Lehrer hier den richtigen Gesichtspunkt auf, unter welchem man die Philosophie in ihren Beziehungen zur Theologie auffassen muß, und verurteilt zugleich die Meinung und Handlungsweise derjenigen, welche, auf die scholastische Theologie wenig haltend und ihre Methode verachtend, die Philosophie aus der Theologie fast verbannt haben, indem sie bei ihrem Unterrichte einzig nur die Autoritätsbeweise anwenden und diese beiden Wissenschaften unsinnigerweise als Gegensätze darzustellen suchen: als wenn die Theologie etwas anderes wäre, als die Vernunft und Philosophie angewandt auf die Offenbarung.

Ich würde jetzt sehr gerne die erhabenen Lehren des heiligen Thomas über den Ursprung, die Ursachen und Heilmittel der Irrtümer, die unser Urteil sowohl auf spekulativem als praktischem Gebiete begleiten, hier anführen. Jedoch diejenigen, die sich mit der Lektüre seiner Werke beschäftigt haben, die besonders den zweiten Teil seiner theologischen Summa gelesen haben; diejenigen, welche die Ausführlichkeit gesehen, womit dieser Gegenstand in vielen seiner Schriften behandelt ist: müssen die Schwierigkeit, oder besser gesagt, die Unmöglichkeit einsehen, in den engen Rahmen eines Kapitels seine wunderbaren Ideen über den Ursprung, die Natur, den Unterschied, die Ursachen und vielfachen Wirkungen und den Einfluß der Leidenschaften auf die Urteile des Verstandes und ihren verschiedenen engen Zusammenhang mit den anderen Vermögen der Seele einzuschließen. Bevor ich jedoch dieses Kapitel schließe, will ich ein Wort über einen mit dem gegenwärtigen Gegenstande in Berührung stehenden Punkt sprechen; ich meine die Beharrlichkeit, womit man die Scholastiker angeklagt, daß sie die Grenzen und die wahre Natur der Evidenz verkannt hätten. Wer hat noch nicht von der thörichten Anmaßung und dem Dünkel der Scholastiker, alles erklären zu wollen und zu können, gehört? Wer hat nicht schon die gegen sie geschleuderten Anklagen gelesen, dahin lautend, daß sie die schwierigsten und dunkelsten Sachen ganz evident machen zu können von sich behaupteten? Und doch könnte man dergleichen Anklagen mit demselben Rechte gegen jedwede philosophische Schule erheben, da es für jeden, der die Geschichte der Philosophie studiert hat, unbestreitbar ist, daß das, was den einen problematisch, dunkel und offenbar falsch ist, den anderen sicher und offenbar wahr ist, jenachdem es mit dem eigenen Systeme harmoniert oder nicht. Ich wage sogar zu behaupten, daß, ohne gerade spezielle

Abhandlungen über diesen Gegenstand geschrieben zu haben, vielleicht niemand mit so großer Bestimmtheit, Wahrheit und Energie die wahren Grenzen der menschlichen Vernunft angegeben hat, als die guten Scholastiker, die in der philosophischen Schule des heiligen Thomas gebildet sind. Als Beispiel diene der Kardinal Cajetan, dem sicher niemand die Eigenschaft eines Scholastikers und großen Geistes absprechen wird. Da wo er das schwierige Problem der Vereinigung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Allwissenheit untersucht, erkennt er nicht allein an und spricht es klar aus, daß alle Lösungen und Systeme, ausgedacht, um dieses Problem zu lösen, bei weitem nicht das Streben unseres Geistes nach Evidenz befriedigen, und daß dieses große Problem immer von Dunkelheit umgeben sein werde; sondern er bemerkt sogar, daß es der Natur und den Verhältnissen nicht allein des katholischen Glaubens, sondern auch selbst der Philosophie mehr entspreche, diese Dunkelheit anzuerkennen und nicht Sachen als klar und evident hinzustellen, die es nicht seien: Melius est enim, tam fidei catholicae quam philosophiae, fateri caecitatem nostram, quam asserere tamquam evidentia, quae intellectum non quietant. Auch ist der Rat sehr beachtenswert, den er am Schlusse seiner Untersuchung des genannten Problems giebt, ein Rat, der nicht allein sehr philosophisch und vernünftig ist, sondern sich auch auf andere schwierige Materien und Probleme der Philosophie anwenden läßt: „Die beste Weise in dieser Materie zu Werke zu gehen, ist, mit dem anzufangen, was wir mit Sicherheit wissen und in uns selbst erfahren, nämlich, daß wir alles vermeiden können, was von unserem freien Willen abhängt, und daß wir deshalb wegen unserer Handlungen Belohnung oder Bestrafung verdienen. Aber wenn wir wissen wollen, wie das so sein könne, und wie sich dieses mit der göttlichen Allwissenheit und Prädestination vereinigen lasse ꝛc." [1])

Ich habe mit Willen und Absicht als Beispiel den Kardinal Cajetan gewählt, damit man sehe, daß bei ihm die thomistische Philosophie, obgleich er vielleicht derjenige ist, der am meisten unter den Schülern des heiligen Thomas zu philosophischen Spitzfindigkeiten hinneigt, hinreichende Kraft hatte, um seine Neigung, spitzfindig zu werden, zu beherrschen und in gewisse Grenzen zu bannen, indem sie ihn zwang, bei diesem Gegenstande wie bei vielen anderen den praktischen und positiven Teil, den Teil der Beobachtung und des gesunden Sinnes,

[1]) Com. in 1. P. Quaest. 22. Art. 4.

der als unentbehrliches und hauptsächlichstes Element in jeder dieses Namens würdigen Philosophie auftreten muß, nicht aus dem Auge zu verlieren.

Sechstes Kapitel.

Die syllogistische Form.

Der Minister des öffentlichen Unterrichtes in Frankreich drückte sich in einem Cirkulare an die Universitäten, betreffend die Erteilung der akademischen Würden, folgendermaßen aus: „Die syllogistische Kunst ist wenigstens eine starke Waffe, welche die Imagination an Vorsicht gewöhnt und ihr Kraft verleiht. In dieser gewaltigen Schule bildeten sich unsere Väter; es wird ein großes Glück sein, wenn wir die jetzige Jugend einige Zeit in derselben festhalten können." — Und man beachte, daß derjenige, welcher so spricht, Cousin ist, der leidenschaftlichste Anhänger des Cartesius, der enthusiastische Bewunderer der modernen Philosophie und das Haupt des Eklekticismus. Diese Worte aus dem Munde eines Mannes, der nichts weniger als Vorliebe für die scholastische Philosophie, ihre Formen und ihre Methode besaß, zeigen ganz augenscheinlich, daß Cousin nicht umhin konnte, mit seinem großen Scharfblicke die traurigen Wirkungen, die in der modernen Litteratur durch das Aufgeben und die Gleichgültigkeit, womit man in der letzten Zeit die syllogistische Form angesehen, verursacht wurden, und den schädlichen Einfluß zu erkennen, den dieses Aufgeben auf die Elementarstudien notwendigerweise ausübt. Man denke ernstlich über den Zustand und die Tendenzen der Litteratur unseres Jahrhunderts nach. Man richte sein Augenmerk zunächst auf diesen frivolen Geist, den man in dem größten Teile der Schriften unserer Zeit findet, und dann auf die kleine Anzahl von wirklich gediegenen Meisterwerken, von Werken über ernste Studien, mit einem Worte: von Werken, die das Gepräge des Genies und gründlichen und anhaltenden Nachdenkens an sich tragen, und das in einem Jahrhundert, in welchem sich die litterarischen Erzeugnisse auf eine fabelhafte Weise vervielfältigen, in welchem täglich Hunderte von Publikationen erscheinen, und in welchem besonders die periodische Presse eine so immense Entwickelung erlangt hat und in so großen Proportionen zu Tage tritt. Novellen, Reisebeschreibungen, Erzählungen und Schilderungen aus der Natur und Geschichte, bio-

graphische Artikel, Gedichte, Schauspiele, Romane, Zeitschriften, kurz Werke der Unterhaltung und Kurzweil, und vor allem Tagesblätter: das sind die beliebten Publikationen unserer Tage: ephemere Sachen, bei welchen man die Kraft und Thätigkeit der Intelligenz vergeudet, und welche die Zeit und Aufmerksamkeit der Mehrzahl der Leser mit wenig Nutzen und Frucht, vielmals sogar mit Nachteil für die Sitten, die Gesellschaft und Familie in Anspruch nehmen. Folge einer derartigen Litteratur und augenscheinliches Resultat ihres Strebens ist diese Entkräftung und Erschlaffung, welche sich in den Geistern bemerklich macht, dieser eigentümliche Widerwille gegen die moralischen, metaphysischen und theologischen Studien. Nur allein bemerkt man Energie und angestrengte Thätigkeit in dem, was die Erregung und Befriedigung grober Leidenschaften und materieller Genüsse bezweckt. Die Naturwissenschaften und solche, die einen materiellen Nutzen gewähren, die sich auf den materiellen Fortschritt beziehen, die Elektricität und der Dampf, die merkantilen Interessen, die Industrie und das Maschinenfach, sind die Gegenstände, welche die Imagination des Menschen beschäftigen und ausschließlich seine Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Und wer, wenn er auch nur ein wenig über diese großen Übelstände nachdenkt, woran unsere Litteratur leidet, sieht nicht ein, daß man sie zum Teil dem Mangel an Ordnung und solider und präciser Methode in dem Universitätsunterrichte, dem totalen Aufgeben der scholastischen Methode und syllogistischen Formen in den elementaren Werken und Studien verdankt? Was mich betrifft, so habe ich die feste Überzeugung, daß die Wiederherstellung der scholastischen Methode und der syllogistischen Form zugleich mit einer besseren Kultivierung der lateinischen Sprache im Elementarunterrichte einen sehr wohlthätigen Einfluß auf die Richtung des Gedankens üben würde. Und wenn ich diese Ansicht ausspreche, bin ich aufs tiefste überzeugt, daß ich das treue Echo aller urteilsfähigen Männer bin, die etwas über die Ursachen der angedeuteten Übelstände nachgedacht haben. Geben wir uns ja keiner Täuschung hin: diese beklagenswerte Verwirrung und Verschwommenheit der Ideen, diese in den Schulen herrschende Anarchie auf intellektuellem Gebiete, diese Schwankungen des Gedankens, diese traurige Situation des menschlichen Geistes, der, ein Spielball einer jeden Lehre zwischen absurden und sich widersprechenden Systemen beständig hin und her schwankend, sich einesteils der Indifferenz und Mutlosigkeit ergiebt, indem er daran verzweifelt, die Wahrheit je finden zu können, und der dann wieder ohnmächtige Anstrengungen macht,

um die Konsequenzen abzuwehren, welche die natürliche und darum unbeugsame Logik ihn aus unbesonnenerweise zugegebenen Principien zu ziehen zwingt: alles dieses würde ein viel wirksameres Präservativmittel erhalten, als man beim ersten Blicke glauben sollte, wenn man nämlich die Universitätsstudien derartig reformierte, daß man einerseits das Studium der lateinischen Sprache, eines sehr kräftigen Hilfsmittels der Wissenschaften, gründlicher betriebe, und andererseits gebührenden Fleiß und Aufmerksamkeit auf die Regeln der Logik, ihre Anwendungen und besonders auf den Gebrauch der exaktesten Formen des Ratiociniums verwendete.

Ich weiß aber sehr wohl, daß außerdem noch andere Ursachen dieses traurigen Zustandes und der schlimmen Tendenzen der heutigen Litteratur vorhanden sind; aber auf jeden Fall ist unleugbar, daß das Übel in seiner großen Ausdehnung sich vermindern würde, wenn es auch nicht gänzlich verschwände. Die Erfahrung und Vernunft bestätigen, was ich über die Nützlichkeit und Angemessenheit der Wiederherstellung der syllogistischen Methode gesagt habe. Die Ordnung und Präcision in den Ideen, die Gründlichkeit in den Gedanken, die Kraft und Stärke des Ratiociniums, sind die Merkmale, welche im allgemeinen die Schriften der Männer auszeichnen, die sich an den Gebrauch der syllogistischen Kunst in ihren Elementarstudien gewöhnt haben, und insbesondere die Werke derjenigen, die sich beständig mit der Lektüre von Werken, die in dieser Form geschrieben sind, befaßt haben. Es ist sehr leicht, in einer Rede einen Irrtum unter doppelsinnigen und hochtrabenden Phrasen zu verbergen, und, den Verstand mit wohlklingenden Worten und poetischem Zierat blendend, einem Menschen von oberflächlichen Studien und unerfahren in den strengen Gesetzen des Ratiociniums, den Becher des Irrtums, verdeckt mit den Blumen eines eleganten und pompösen Stiles, vorzusetzen. Das kann aber niemandem passieren, der in diesen Gesetzen bewandert ist und in den Schulen und später bei seiner Lektüre und seinen Studien die kräftige Waffe des Syllogismus gehandhabt hat. Durch den strahlenden Flitter hindurch, womit sich der Irrtum schmückt, hinter blendenden Phrasen und gefeilten Ausdrücken und erhabenem Stile, und ungeachtet einiger Wahrheiten, die man hervorzuheben sucht, um die Aufmerksamkeit des Lesers von den Irrtümern abzulenken, womit sie vermischt sind, wird er mit voller Sicherheit den unter allen diesen Sachen verborgenen Fehler entdecken; er wird mit dem Finger auf den Irrtum hinzeigen, und ihn von der Wahrheit trennend, wird er

den Augen Aller den schwachen Punkt der Rede vorhalten. Und wenn dieses in jeder Art von Schriften vorkommt, und es sich immer und überall um die richtige Beurteilung der Exaktheit des Ratiociniums, unter welcher Gestalt es auch vorkommen möge, handelt; so wird man umsomehr den Vorteil dieser Formen bei der Kontroverse anerkennen müssen, wenn es nämlich nötig ist, den Irrtum zu entlarven und den Gegner zu zwingen, ohne Umschweife anzugeben, was er zulasse und was er verwerfe: ein praktischer Nutzen und von der größten Wichtigkeit bei der Verteidigung der Religion: eine mächtige Waffe, deren sich die Kirchenväter und scholastischen Theologen zur Verteidigung der geoffenbarten Lehre gegen die Angriffe der Irrlehrer so vorteilhaft und erfolgreich bedienten.

Damit man nicht glaube, die von mir über den Nutzen der syllogistischen Kunst und über die Angemessenheit der Wiedereinführung derselben beim Unterrichte in der Philosophie angestellten Betrachtungen seien die Frucht eines blinden Vorurteils oder entbehrten des Grundes, setze ich hier die Worte Rollin's her, den niemand der Voreingenommenheit für exklusive Systeme beschuldigen, und dem man auch ein gesundes und hinlänglich richtiges Urteil nicht absprechen wird. „Die Regeln der Logik," sagt er, „sind an und für sich sehr nützlich; einmal, weil sie dazu dienen, die Fehler gewisser verwickelter Argumente zu entdecken; und dann, weil sie uns helfen, den Ursprung des größten Teiles der Irrtümer kennen zu lernen, die sich in unsere Gedanken und Räsonnements einschleichen. Diese Regeln sind wie die Regeln der Rhetorik, von welchen man nicht leugnen kann, daß sie von großem Nutzen für die Beredsamkeit sind, besonders wegen der Anwendungen, welche von ihnen bei den Reden der Alten und der Modernen gemacht werden, deren Vortrefflichkeit oder Mängel man den Jünglingen je nach ihrer Konformität oder ihrem Widerspruche gegen die Regeln klar macht. Dasselbe muß von den Regeln der Logik gesagt werden, deren Hauptnutzen in der Anwendung derselben auf alle zu prüfenden Fragen, und auf alle Räsonnements, die in was immer für einem Fache gemacht werden, besteht.

Da die jungen Leute einen wenig gebildeten und offenen Verstand haben, übt man sie zuerst in leichten und verständlichen Sachen, wie sie ihrer Fassungskraft angemessen sind; und sich hierbei der Syllogismen bedienen, was Einigen langweilig und beschwerlich scheint, ist von absoluter Notwendigkeit, besonders im Anfange; denn die jungen Leute würden stumm und gleichsam stupide bleiben, wenn

man sie nötigen wollte, auf andere Weise ihre Gedanken auszusprechen. Man zeigt ihnen, wie die Auslassung eines Wortes, die Veränderung eines Ausdruckes, ein doppelter oder zweideutiger Sinn einen fehlerhaften Vernunftschluß herbeiführen; und man lehrt sie, sich auf ihr Princip zu stützen, alles auf dasselbe zurückzuführen, sich nicht von ihm zu entfernen, und von ihm aus die Lösung der Schwierigkeiten zu versuchen, welche sich ihnen entgegenstellen. Durch diese tägliche Übung und diese beständige Anwendung der Regeln bildet sich nach und nach der Verstand der jungen Leute; und dadurch, daß sie sich gewöhnen, das Falsche herauszufinden, erlangen sie täglich größere Leichtigkeit, sich richtig auszudrücken, und werden nach und nach fähig, die schwierigsten und verwickeltsten Fragen zu lösen. Als ich den philosophischen Übungen beiwohnte, war ich erstaunt, in den jungen Leuten eine so auffallende Veränderung in der kurzen Zeit von drei Monaten wahrzunehmen; denn so sehr hatte sich ihr Verstand vervollkommnet, daß sie am Ende des Kursus kaum die nämlichen zu sein schienen. Und dieses ist gewöhnlich in den Klassen der Philosophie der Fall, wenn man Talent und Fleiß besitzt, da der Gewinn unaussprechlich groß ist, den man aus diesem Studium ziehet."

„Auf zweifache Weise," sagt er an einer anderen Stelle, „kann sich uns die Wahrheit darbieten. Vielmals zeigt sie sich mit allem Pomp und Glanz der Beredsamkeit, deren Schmuck ihr mit vollem Rechte zukommt und ihr Gefolge bildet. Zuweilen zeigt sie sich auch mit einem einfachen Kleide, ohne Pomp und Gepränge. Und diese letztere Art und Weise ist die, welche ihr am meisten entspricht und nach ihrem Geschmacke ist. Im ersteren Falle zeigt sich der richtige Verstand darin, daß er die Wahrheit von der Ausschmückung, welche sie umgiebt und ihr mit dem Irrtum gemeinsam sein kann, scheidet; und im zweiten Falle, daß er an dem wenig majestätischen und zuweilen auch abstoßenden Äußeren keinen Anstoß nimmt, sondern sie an sich betrachtet, und ihr all den Wert beilegt, den sie verdient."

Der Verfasser der „Kunst zu denken" macht uns auf diese zwei Übelstände aufmerksam, um uns zu zeigen, wie vorteilhaft es sei, uns frühzeitig im Verständnisse schwieriger Wahrheiten zu üben. Der Anfang von diesem Abschnitte verdient hier angeführt zu werden. Er lautet:

„Wie es Magen giebt, die nur leichte und delikate Speisen verdauen können; so giebt es auch Intellekte, die nur leichte und in den Schmuck der Beredsamkeit eingekleidete Wahrheiten begreifen können.

Das eine wie das andere ist eine tadelnswerte Zartheit, oder vielmehr eine wahre Schwäche. Man muß den Verstand fähig machen, auch die verborgene und entstellte Wahrheit zu entdecken und sie zu achten, unter welcher Gestalt sie auch erscheint. Und wenn man dieses leicht begreifliche Widerstreben und diesen Widerwillen gegen alle ein wenig spitzfindig und scholastisch scheinende Dinge nicht überwindet, schrumpft der Verstand nach und nach ein und verringert sich und wird nicht fähig, das kennen zu lernen, was erst aus der Verbindung vieler Sätze erkannt wird. So verwirrt es uns und stößt uns zurück, wenn eine Wahrheit von drei oder vier Principien abhängt, die alle zumal zur Anwendung kommen müssen.

Und hiermit berauben wir uns der Kenntnis vieler nützlicher Sachen, die unsere Bildung mangelhaft machen. Die Fähigkeit des Verstandes erweitert sich oder verringert sich, je nachdem wir ihn gewöhnen. Hierzu dient besonders die Mathematik und im allgemeinen alle schwierigen und abstrakten Fragen; denn sie geben dem Verstande eine gewisse Ausdehnung und üben ihn, sich auf das Erkannte zu stützen und es anzuwenden. . . . Man glaubt nicht, wie sehr diese Art des Studiums geeignet ist, den jungen Leuten Präcision und Schärfe des Verstandes zu verleihen und sie nach und nach dahin zu führen, daß sie von selbst die abstraktesten und verwickeltsten Fragen verstehen und lösen können. Wie sehr sie geeignet ist, den jungen Leuten einen geordneten, richtigen und durchdringenden Verstand zu verschaffen: ein Erfordernis, das für alle Geschäfte des Lebens nötig ist; und wie sie die jungen Leute in stand setzt, eine Aufgabe oder Lösung umfangreicher und verwickelter Fragen unternehmen zu können, ohne sich durch die Dunkelheit der Fragen oder durch die Vielfältigkeit der zu prüfenden Gegenstände entmutigen zu lassen, indem sie ihnen zeigt, wie sie bei den verwickeltsten Sachen den entscheidenden Punkt suchen müssen und ihn nie aus den Augen verlieren dürfen, und wie sie die Beweise mit solcher Ordnung und Klarheit hinstellen müssen, daß sie ihre ganze Stärke erkennen lassen. Man kann folglich die Jahre, welche auf Erlangung der soeben erwähnten Fertigkeiten und Talente verwandt werden, nicht als verlorene Zeit betrachten; und der junge Mann kann sich alsdann getrost den schönen Wissenschaften hingeben, nachdem er eine so solide Basis gelegt."

Der berühmte Verfasser der „Kunst zu denken" erkannte nicht allein, obgleich er Schüler und Anhänger des Cartesius war, die Vorteile des syllogistischen Verfahrens an, sondern er sah sogar auch den

Nutzen einiger ungewöhnlicheren und weniger gefälligen Formeln für die genannte Art von Argumentation ein. Nachdem er gezeigt hat, wieviel man Aristoteles verdanke, aus dessen „Analytika" man genommen, was man von den Regeln der Logik wisse, und der diese Wissenschaft auf den höchsten Grad von Vollkommenheit gebracht, sagt er zuletzt, daß man „das pedantische Gebahren derjenigen verachten muß, die, sobald sie gewisse Ausdrücke hören, welche die Kunst erfunden, um dem Gedächtnisse verschiedene Arten von Argumentationen fester einzuprägen, zusammenfahren, gerade als wenn sie ein Magier mit dem Zauberstabe berührt hätte, und die dann anfangen, mit einigen schalen Witzen zu spotten, als wenn jene Ausdrücke nur zum Gebrauche der Halbgelehrten, die man Pedanten nennt, dienen. Ich finde gerade in diesem Spotte viel mehr Lächerlichkeit und Pedanterie, als in dem Gebrauche einiger Ausdrücke, deren man sich im gewöhnlichen Umgange nicht bedient, und die man nur zur Unterstützung des Gedächtnisses erfunden hat, ohne daß ein verborgenes Geheimnis sich in ihnen findet".

Siebentes Kapitel.

Unnütze Fragen.

Obschon wir im vierten Kapitel diesen Gegenstand, als wir von der Logik der Schulen sprachen, schon summarisch besprochen haben, wird es doch nützlich sein, ihn hier mit etwas mehr Ausführlichkeit zu behandeln, sowohl weil er vielen als Vorwand gedient hat, die scholastische Philosophie lächerlich zu machen, als auch besonders wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes und wegen der wichtigen, aus einigen von diesen Fragen sich ergebenden Folgerungen, die leichtsinnigerweise von denen als unnütz bezeichnet sind, die nicht gehörig nachgedacht, oder die nicht genug Talent besaßen, um in die Tiefe dieser Sachen eindringen zu können. Ich halte die Bemerkung für unnötig, daß ich hiermit nicht leugnen will, daß in den Schulen öfters unnütze und vorwitzige Fragen behandelt wurden, wie das auch schon früher geschah, wie es nachher auch vorkam, wie es noch in unseren Tagen geschieht, und wie es auch nach uns noch geschehen wird. Jede philosophische Zeitperiode hat ihre Lieblingsfragen und ist mit einem besonderen Merkmale bezeichnet, und besitzt eine mehr oder minder pronuncierte Tendenz, sich mit einigen Gegenständen lieber und mehr als

mit anderen zu beschäftigen. Es läßt sich leicht aus den in dem erwähnten Kapitel von mir ausgesprochenen Ansichten erkennen, daß ich diese Klasse von Fragen verwerfe und daß sie mir mehr wie irgend einem mißfallen, um die Worte des Melchior Canus zu gebrauchen: Etiam mihi, si cui maxime displicent. Jedoch ist deshalb nicht weniger gewiß, daß viele von diesen scholastischen Fragen, die häufig als unnütz und vorwitzig angesehen werden, es in Wirklichkeit nicht waren, sondern im Gegenteil eine hohe Wichtigkeit an sich und in ihren Anwendungen besaßen. Wieviel Geschrei hat man z. B. nicht erhoben wegen des Streites über die Universalien? Und doch ist im Realismus und Nominalismus, die beide sich hierauf beziehen — zwei Namen und Systeme, die man so lächerlich gemacht hat — eines der fundamentalsten Probleme der Philosophie enthalten; von der Richtung, welche man diesen Systemen giebt; von der mehr oder weniger richtigen Lösung dieser Fragen hängt zum großen Teile die Anschauungsweise, das System ab, das man über die transcendentalsten Probleme, sowohl im rein intellektuellen und wissenschaftlichen, als auch im moralischen und religiösen Gebiete befolgt.

Der intellektuelle Empirismus Baco's, dem die metaphysischen und moralischen Wissenschaften so wenig verdanken, und noch mehr der sensualistische Empirismus Locke's, der nachher in groben Materialismus bei den französischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts ausartete, sind gewiß nichts anderes als Phasen des in seinen Anwendungen modifizierten, und mit einigen auf den ersten Blick jenem Systeme fremdartigen Elementen zusammengesetzten Nominalismus, welche Elemente aber doch mehr oder weniger innige Beziehungen zu ihm haben. Indem er dem empirischen Elemente eine fast ausschließliche, und deshalb in Anbetracht der Wissenschaften und aller unserer Erkenntnisse übertriebene Wichtigkeit beilegte; indem er ohne Aufhören die Notwendigkeit betonte, die Aufmerksamkeit auf die singulären Thatsachen zu richten und die sensitiven Phänomene zu studieren; indem er prätendierte, alle unsere Erkenntnisse unmittelbar von den Sinnen und der Erfahrung abzuleiten, ohne Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Wissenschaften und die verschiedene Methode zu nehmen, welche sie wegen ihrer verschiedenen Natur erheischen, und ohne mit hinlänglicher Klarheit und Bestimmtheit den Teil zu bezeichnen, welcher dem intellektuellen Elemente und den aprioristischen Principien bei der Gestaltung aller Wissenschaften und in der Entwickelung und Verfahrungsweise des Intellekts angehört, wenn er sich

mittelst der Generalisierung zur Erkenntnis der konstanten Gesetze erhebt, welche sowohl die physische als auch die moralische und intellektuelle Welt regieren: hat der Empirismus nicht umhin können, zum Nominalismus zu kommen, indem er immer in allen nach und nach dargebotenen Phasen darauf hinauslief, die reale Objektivität der universellen Ideen zu leugnen und die Realität einzig in den singulären Thatsachen, in den sensitiven Phänomenen zu suchen.

Wenn wir vom Empirismus Locke's zum transcendentalen Idealismus **Kant's** übergehen, so finden wir in ihm eine neue Gestalt des Nominalismus. Man braucht nicht sehr tief einzudringen, um sofort zu erkennen, was diese beiden Systeme miteinander gemein haben, da man sich bloß an die bekannte, von Kant angenommene Erkenntnistheorie zu erinnern braucht. In der That; nach dieser Theorie unterliegen die sensitiven Phänomene, welche sich der Seele mittels der inneren wie äußeren Erfahrung darbieten, den Formen des Raumes und der Zeit, die nach Kant rein subjektive Formen sind, welchen man keine reale Objektivität zuschreiben könne, da man sie nicht empirisch nennen könne, weil sie jeder Vorstellung dieser Art vorhergingen; woraus folgt, daß die Urteile über die sensitiven Vorstellungen uns nichts mit Sicherheit über die wahre Natur und die wirklichen Attribute der Wesen, welche den genannten Vorstellungen den Stoff liefern, lehren können, weil dergleichen Urteile von den transcendentalen, oder wie sie Kant nennt: aprioriſchen Formen der Sensibilität, nämlich von Raum und Zeit als den Formen jeder sensitiven Anschauung, die vom Subjekte auf das Objekt übertragen würden, als von notwendigen Bedingungen abhingen. Wenn wir von der sinnlichen Wahrnehmung zur intellektuellen übergehen, oder wenn man will, zur Kritik der reinen Vernunft, finden wir einen analogen Prozeß. Das, was der Raum und die Zeit für die sensitiven Anschauungen sind, sind die Quantität, die Qualität, die Beziehung und die Modalität nach Kant, für die Urteile der reinen Vernunft, d. h. notwendige Bedingungen und unentbehrliche Elemente für die Bildung jener Urteile; und da sie andernteils ihm zufolge rein subjektive Formen sind, vom Subjekte auf das Objekt übertragen und folglich ohne reale Objektivität in sich: so folgt ganz richtig, daß nach der Lehre Kant's in allen unseren empirischen oder aposteriorischen Erkenntnissen und in den von ihm „synthetisch *a priori*“ genannten Urteilen bloß dem empirischen Elemente eine wirkliche

Objektivität entspricht, oder mit anderen Worten: daß die Ideen der reinen Vernunft nur insofern objektive Realität haben, als sie sich auf die singulären Phänomene und die sensitive Anschauung beziehen; aber an sich und was das rein intellektuelle Element betrifft, sind sie bloß subjective Formen, welche keine reale Objectivität haben.

So augenfällig ist die Verwandtschaft zwischen der Lehre Kant's und dem Nominalismus; so groß ist die Ähnlichkeit, um nicht zu sagen Gleichheit der beiden Systeme, daß ich es für unnötig halte, noch weiter zu beweisen, daß die Lehre des deutschen Philosophen über die Erkenntnis nichts weiter ist, als eine Phase des nominalistischen Systems, oder noch besser gesagt: es ist dasselbe System, nur unter einer neuen Form dargestellt; und wenn es dem alten Nominalismus noch etwas hinzufügt, so ist dies nur eine klarere und bestimmtere Tendenz zum Pantheismus. Wenn die Nominalisten behaupten, daß die allgemeinen Begriffe nicht das Objekt und die Materie der Wissenschaften bilden könnten, da sie der objektiven Realität entbehrten, und daß die objektive Realität ausschließlich den Individuen, den Einzeldingen angehöre; so behauptet der Philosoph von Königsberg seinerseits, daß der Verstand mit Sicherheit und Gewißheit als wirklich objektiv und als außerhalb der Seele vorhanden nur die einzelnen Phänomene erkenne, die sich auf die Erfahrung beziehen und der sensitiven Anschauung den Stoff liefern; daß dagegen die allgemeinen Ideen, welche die Vernunft über die Natur und Attribute dieser Gegenstände selbst bildet, der objektiven Realität entbehrten, wenigstens für uns, weil bei ihrer Bildung unser Verstand notwendig von den transcendentalen und auf keine Weise empirischen Formen: von Raum, Zeit, Quantität, Qualität, Beziehung und Modalität abhange: Formen, welche alle subjektiv seien und uns nichts mit Sicherheit über die wirkliche Natur dieser Dinge selbst lehren könnten, welche unsere äußere und innere Sensibilität afficierten und den eigentlichen Stoff der sensitiven Anschauung bildeten.

In Übereinstimmung mit dieser Lehre stellt Kant ein anderes Princip auf, ebenso falsch an sich als gefährlich in seinen Konsequenzen, ein Princip, das die Nominalisten nicht zuließen oder doch nicht offen hinzustellen wagten, wenn man auch sagen kann, daß es in ihrem Systeme implicite enthalten war, da sie wahrscheinlich in Schrecken kamen, als sie sahen, daß aus seinem Schoße der Materialismus und die Leugnung der Offenbarung entstehe. Kant dagegen, verwegener und wenn man will, logischer als die alten Nominalisten,

behauptet in Übereinstimmung mit seiner Theorie, daß wir keine wissenschaftliche Erkenntnis über die außerhalb des Kreises unserer Erfahrung liegenden Objekte haben könnten, und daß folglich die nicht sinnfälligen oder geistigen Dinge nicht Gegenstand der Wissenschaft, sondern ausschließlich Gegenstand des Glaubens seien; woraus er zuletzt schließt, daß wir bei den Wahrheiten bezüglich der Freiheit der Seele oder ihrer Unsterblichkeit, der Existenz Gottes u. s. w. nichts mit Sicherheit behaupten könnten, und daß ihre objektive Realität außerhalb des Bereiches der Vernunft liege. Man sieht leicht ein, daß mit solcher Lehre dem Materialismus und auch dem Skepticismus ein weites Thor geöffnet wird, wohin offenbar die Theorie Kant's im Ganzen hinführt.

Es wissen ja auch alle, daß die verschiedenen pantheistischen Systeme, welche in unserem Jahrhundert auf eine so traurige Weise die Philosophie irregeführt und verdorben haben und zugleich einen so schädlichen Einfluß auf alle Zweige der Litteratur ausübten, notwendige und unvermeidliche Konsequenzen des kantischen Systems und der echte Ausdruck seiner pantheistischen Tendenzen sind. In der That; Fichte und Hegel sowohl wie Schelling haben nichts anderes gethan, als die in der Lehre ihres Meisters enthaltenen Konsequenzen entwickelt. Und der subjektive Pantheismus der beiden ersteren, wie der absolute Realismus des letzteren sind nichts anderes, als nur successive Entwickelungen der Theorien Kant's.

Es folgt aus dem bisher Gesagten, daß die Frage über die objektive Realität der allgemeinen Begriffe oder Ideen, so sehr von jenen verlacht, welche sie nicht in ihrem wahren Werte haben beurteilen können, weil sie ihre Wichtigkeit nicht begriffen, die allerwichtigsten Konsequenzen in sich schließt. Wir haben gesehen, daß die so gerühmte Theorie Kant's über die Erkenntnis nichts weiter ist, als eine neue Phase des Nominalismus, indem die Verwandtschaft, wenn nicht Gleichheit, welche zwischen der Lehre der Nominalisten und jener des deutschen Philosophen besteht, ganz offenbar ist. Wir haben ferner gesehen, daß von den Lehren dieses Philosophen zum Pantheismus nur Ein Schritt ist, während sie zu gleicher Zeit zum Materialismus und Skepticismus hinführt. Aus allem diesen ergiebt sich mit voller Klarheit, daß der Ursprung der schädlichsten und absurdesten philosophischen Systeme sich in dem Probleme der Universalien findet, und daß die mehr oder weniger richtige Lösung dieses Problems auf die Richtung und den Gang des menschlichen Geistes in allen

großen, von der Philosophie erörterten Fragen unvermeidlich ihren Einfluß übt.

Nach diesen Bemerkungen ist es leicht einzusehen, wie ungegründet manche gegen die Scholastiker heftige Anklagen wegen der übermäßigen Wichtigkeit, welche sie der Frage über die Universalien beilegten, erhoben haben. Und man sage nicht, jene hätten diese Wichtigkeit nicht eingesehen. Das kann wahr sein von vielen von ihnen, von dem großen Haufen von ihnen, welche dergleichen Fragen behandelten; aber die Männer von hoher Intelligenz; solche, welche in diesen Gegenstand tief eindrangen, mußten in seinem Hintergrunde die traurigen Resultate des Nominalismus und die großen Anwendungen und Folgerungen, welche die respektive Lösung des Problems für alle anderen Teile der Philosophie mit sich brachte, erkennen. Und wie war es möglich, daß sie die traurigen Resultate des Nominalismus verkennen konnten, gegenüber den groben Irrtümern, in welche sich die Anhänger dieses Systems stürzten? Irrtümer, gegen welche die Kirche im elften und zwölften Jahrhundert so heftige Kämpfe zu bestehen hatte. Es wußten die alten Scholastiker ganz gut, daß einige der hauptsächlichsten Anhänger des Nominalismus, wie er von Roscelin entwickelt war, von Folgerung zu Folgerung bis zum gröbsten und reinsten Pantheismus gekommen waren, indem sie in gewisser Weise das Vorspiel der verschiedenen Phasen des deutschen Pantheismus unseres Jahrhunderts waren: reine Entwickelungn des nominalistischen Elementes, das, wie ich angedeutet, sehr stark in der Theorie Kant's enthalten ist.

Es würde leicht zu beweisen sein, daß viele von den anderen als unnütz und müßig bezeichneten Fragen es in Wirklichkeit nicht waren, wie ich soeben an dem Probleme der Universalien gezeigt habe. Es ist nicht Sache aller, über die Nutzlosigkeit und Unwichtigkeit der Gegenstände, womit sich mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit die scholastische Philosophie beschäftigte, zu urteilen und zu entscheiden; denn es existieren nicht wenige Fragen, welche wegen ihrer Beziehung zu einigen Materien der Theologie eine größere Wichtigkeit haben, als man auf den ersten Blick vermuten könnte, indem ihre Wichtigkeit eben durch die Anwendungen wächst, welche man von ihnen in der theologischen Wissenschaft macht. Auf den ersten Blick ist nichts unnützer als die Frage: ob ein Körper zu gleicher Zeit an zwei verschiedenen Orten sein könne, sie ihrer quantitativen Ausdehnung nach, oder wie man in den Schulen sagte, circumscriptive ausfüllend. Indessen wer sieht nicht die Beziehung dieses Punktes zum Sakramente

der Eucharistie und die Notwendigkeit ein, in diesen Stücken bewandert zu sein, um gegen die Leugner des Sakramentes mit Erfolg auftreten zu können? Das Wesen und die Eigentümlichkeiten der instrumentalen Ursachen scheinen von wenig oder gar keiner Wichtigkeit zu sein, wenn man sie an und für sich betrachtet; aber so verhält es sich nicht, wenn man ihre Anwendungen in der theologischen Lehre von den Sakramenten und anderen nicht weniger wichtigen Gegenständen bedenkt. Als die Kirchenväter gegen die Arianer kämpften und dadurch die Gottheit des Wortes bewiesen, daß sie ihm das Schöpfungsvermögen und den Schöpfungsakt vindizierten, welche ihm in der heiligen Schrift beigelegt werden, würde ihre Beweisführung keine Kraft gehabt haben, wenn sie sich nicht auf den in der scholastischen Philosophie aufgestellten und behandelten Satz über die Unmöglichkeit, daß ein Geschöpf das Schöpfungsvermögen habe, gestützt hätten.

Ich will diese Bemerkungen nicht noch weiter fortführen, um meine Leser nicht zu ermüden. Ich hege indessen die Überzeugung, daß die in diesem Kapitel gemachten Erwägungen mehr als hinreichend sind, um die Übertreibung und die Ungerechtigkeit zu erkennen, mit welcher man über die scholastische Philosophie hinsichtlich der als müßig und unnütz bezeichneten Gegenstände geurteilt hat: ein Urteil, das sofort anders lauten wird, sobald man nicht aus den Augen verliert, daß diese Philosophie gewöhnlich für junge Leute geschrieben wurde, die sich derselben hauptsächlich als eines Mittels bedienen sollten, um in die Tiefen der theologischen Wissenschaft eindringen und die katholische Kontroverse geschickt führen zu können.

Achtes Kapitel.

Einfluß der scholastischen Philosophie auf die Theologie.

„Eine Gesellschaft, die Heilige hervorbringt," sagte Bossuet in einem Augenblicke glücklicher Inspiration, „hat in sich selbst ein untrügliches Zeichen von Lebenskraft und Fruchtbarkeit."

Eine Philosophie, welche eminente Gelehrte hervorbringt und bildet, hat in sich selbst den Beweis ihrer Vollkommenheit und das Zeugnis ihrer Wahrheit und Fruchtbarkeit: werden auch wir nach dem Vorgange Bossuet's sagen können. Eine Philosophie, welche Theologen

wie Cajetan, Melchior Canus, Dominikus Soto, Carranza, Lainez und Salmeron hervorbringt; eine Philosophie, welche Kanonisten wie Antonius Augustin, Dominikus Soto, die beiden Covarrubias und Azpilcueta erzeugt; eine Philosophie, welche Kontroversisten wie Johannes von Montenegro, Estius, Petrus Soto und Bellarmin hervorbringt; eine Philosophie, welche Männer hervorbringt, die in den orientalischen Sprachen und der heiligen Schrift so bewandert sind, wie Arias Montanus, Justiniani und Sanctes Pagnini; eine Philosophie endlich, die so große Gelehrte, so gründliche Theologen und Kanonisten, so berühmte Schriftsteller und eminente Männer, wie die hervorbringt, welche auf der Kirchenversammlung zu Trient glänzten: eine solche Philosophie, sage ich, kann nicht unfruchtbar und frivol genannt werden, kann nicht mit Recht angeklagt werden, daß sie sich mit eitlen Spitzfindigkeiten und Lappalien abgebe; kann nicht in ihren Anwendungen als unnütz oder gar als unfähig, mit Sicherheit den Verstand zu leiten und ihn in die Tiefen der Wissenschaft einzuführen, beschuldigt werden. Die wissenschaftlichen Arbeiten, die eminenten Geister, die sich in dieser Philosophie bildeten, sind der beste Beweis ihres wohlthätigen Einflusses auf fast alle Zweige des Wissens; die praktischen Resultate dienen als vollgültiger Beweis für die Richtigkeit des Principes.

Und man beachte wohl, daß ich nicht allein von den alten scholastischen Schriftstellern, von Zeitgenossen und Nachfolgern des heiligen Thomas, wie Albertus Magnus, Bonaventura, Duns Scotus, Alexander von Hales, Durandus u. s. w. abstrahiert habe, sondern auch von vielen anderen großen Schriftstellern nach dem sechzehnten Jahrhundert, wie Baronius, Possevin, Pagi, Petavius, Natalis Alexander mit vielen anderen Schriftstellern, die unstreitig in der scholastischen Philosophie gebildet sind; von welchen ich aber einzig aus dem Grunde abstrahieren wollte, weil ihre Werke zu der Zeit erschienen, als die Reaktion gegen jene Philosophie schon begonnen hatte. Wenn diese Philosophie nichts weiteres hätte, was zu ihren Gunsten spräche, so würde das sechzehnte Jahrhundert allein schon genügen, um ihre Nützlichkeit zu beweisen. Die Geschichte des Konzils von Trient enthält schon für sich allein genug, um ihr Lob zu begründen. Dieses Konzil wird immer ein Denkmal und unverwerflicher Zeuge ihrer Fruchtbarkeit und ihres wohlthätigen Einflusses auf die Gesellschaft und die Kirche sein und bleiben. In welcher philosophischen Schule hatten sich die oben erwähnten berühmten Männer

gebildet, welche der Ruhm jenes Konzils und der Kirche waren, wie auch ein Pacheco, Ayala, Guerrero, Seripando, Bartholomäus de Martyribus, Ambrosius Catarino mit so vielen anderen berühmten Bischöfen, unter welchen sich so sehr die Prälaten der spanischen Kirche auszeichneten, wenn nicht in dieser scholastischen Philosophie und in der Summa des heiligen Thomas, die nach dem Geiste dieser selben Philosophie verfaßt war?

Jedoch, um nicht die vorgesteckten Grenzen zu überschreiten, und weil der Zweck dieses Buches die Verteidigung der Philosophie ist, wie sie von Thomas nach den von ihm in der peripatetischen Lehre eingeführten Veränderungen gelehrt und in der Schule angenommen und befolgt wurde; werde ich mich darauf beschränken, den Einfluß und die Beziehungen dieser Philosophie zu den theologischen Wissenschaften unter allen ihren Formen in Kürze zu zeigen, indem ich einen Blick auf einige von den berühmten Männern und Schriftstellern aus dem Dominikanerorden werfe, in welchem die Lehre des heiligen Thomas besser begriffen, mit aller Treue erklärt und mit Genauigkeit befolgt worden ist.

Obgleich ich fest überzeugt bin, daß das Studium der orientalischen Sprachen, welches von so großem Nutzen und sogar von Notwendigkeit für den Fortschritt und die Vervollkommnung der Theologie ist, keine unmittelbare Beziehung zur Philosophie hat, weil die Kultivierung der Sprachen auf die verschiedenen philosophischen Systeme gar keinen direkten Einfluß hat; so hat es doch nicht an Schriftstellern gefehlt, die bei den Geschichtschreibern und Kritikern sich eines gewissen Ansehens erfreuen, die der scholastischen Philosophie die Schuld zuschreiben, daß man bis ins sechzehnte Jahrhundert wenig Sorgfalt und Mühe auf das Studium und die Kultivierung der orientalischen Sprachen verwandt habe: gerade als wenn man in dieser Philosophie dieses Studium verwerfe, und als wenn man nicht die Ursache der größeren Entwickelung derartiger Studien in den folgenden Jahrhunderten in Thatsachen und Erscheinungen suchen müsse, die in keiner Beziehung zur scholastischen Philosophie stehen.

Man geht aber noch weiter: bei gewissen Geschichtschreibern und Kritikern des vorigen Jahrhunderts ist nichts gewöhnlicher als die Behauptung, das Studium der orientalischen Sprachen sei vom dreizehnten bis zum fünfzehnten Jahrhundert vollständig vernachlässigt worden; und doch ist nichts unwahrer als dieses. „Beim ganzen durch den Orient zerstreuten lateinischen Klerus," sagt Fleury, „sieht man

nicht einen, der sich dem Studium dieser Sprachen im Verlaufe von zwei Jahrhunderten gewidmet hätte." — Man sieht leicht ein, worauf eine derartige Behauptung hinausläuft, und was die unmittelbare und notwendige Konsequenz davon sein muß. Denn wenn unter den Mitgliedern des durch den Orient zerstreuten Klerus sich nicht ein einziges fand, das in den orientalischen Sprachen bewandert war; so wird man umsomehr diese Kenntnis auch dem ganzen lateinischen Klerus des Occidents absprechen müssen: eine Konsequenz, die außerdem die Verwunderung und das Erstaunen rechtfertigt, das derselbe Verfasser in seiner Kirchengeschichte an den Tag legt, daß nämlich die vier von Gregor IX. im dreizehnten Jahrhundert abgeschickten Mönche aus den Bettelorden, um mit den Griechen zu verhandeln, keine Schüler gebildet, und daß andere nach ihrem Beispiele sich ebenfalls mit einem so nützlichen Studium nicht befaßt hätten. Es folgt also aus den Behauptungen des französischen Schriftstellers, daß das Studium der orientalischen Sprachen von den Mitgliedern des abendländischen Klerus wenigstens während des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts vollständig vernachlässigt sein müsse, und daß im dreizehnten Jahrhundert die vier von Gregor IX. in den Orient abgesandten Mönche aus den Bettelorden nur eine Ausnahme gebildet hätten.

Es ist aber nichtsdestoweniger gewiß, daß, ohne uns vom dreizehnten Jahrhundert und dem Predigerorden zu entfernen, außer Hugo und Petrus, welche zwei von den erwähnten Mönchen waren, die eine so glänzende Rolle zu Nicäa und nachher zu Nymphäa in den Conferenzen spielten, indem sie in Verbindung mit den zwei Franziskanern Aymon und Rudolf den Streit gegen die Griechen so siegreich führten, daß außer diesen zwei genannten, sage ich, diejenigen, welche in der litterarischen und bibliographischen Geschichte jener Zeiten bewandert sind, sehr viele andere Namen antreffen werden, die würdig sind, in dem Verzeichnisse der Orientalisten zu stehen. Denn es sollte Fleury wissen, und es sollten auch alle diejenigen es wissen, welche anderen einfach nachschreiben und nachsprechen und ihr Urteil mehr auf die Worte anderer als auf eigene Forschung und auf geschichtliche Thatsachen gründen und daraufhin gegen die Unwissenheit des Mittelalters zu Felde ziehen; weil sie es aber nicht wissen, wollen wir es ihnen sagen: Der Orden des heiligen Dominikus besaß nicht allein viele in den orientalischen Sprachen hervorragende Männer, sondern er errichtete auch, als er nach einigen Jahrhunderten in die Univer-

sitäten Europas eindrang, besondere Lehrstühle für diese Sprachen. In einem zu Toledo im Jahre 1250 abgehaltenen Ordenskapitel finden sich die Namen von acht Mönchen, die dem Studium der arabischen und hebräischen Sprache sich widmen sollten. Einer von ihnen ist der berühmte Raymundus Martin, berühmt durch sein Buch gegen die Juden: Pugio Fidei, in lateinischer und hebräischer Sprache, aus dem im sechzehnten Jahrhundert Petrus Galatino abschrieb, wie Scaliger, Voisin, Bosquet und andere behaupten. Es ist höchst auffallend, daß Fleury, der behauptet, er habe die Chroniken der religiösen Orden zu Rate gezogen, um seine Kirchengeschichte zu schreiben, keine Erwähnung von einem solchen Werke, noch von seinem Verfasser gethan hat, der außer des Hebräischen auch noch des Arabischen und Chaldäischen mächtig war.

Es war auch nicht in Toledo allein, wo man diese Art von Studien betrieb. In den Provinzialordenskapiteln zu Murcia, Jativa, Estella und an anderen Orten finden sich Verordnungen, die befehlen, Lehrstühle für das Arabische und Hebräische zu errichten. Aus diesen Schulen gingen, außer Raymundus Martin und seinen Genossen, Paulus Christianus, Puigventos und so viele andere Dominikaner hervor, die seit dem heiligen Raymund von Pennafort, der hauptsächlich diese Studien in Spanien beförderte, in der arabischen und hebräischtn Sprache hervorragten, und während des dreizehnten, vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts beständig eine meisterhafte und erfolgreiche Polemik gegen die Muhamedaner und vor allem gegen die damals in Spanien vorhandenen gelehrten Rabbiner unterhielten. In den Chroniken der Dominikaner der Krone Aragons finden sich bei jedem Schritte umständliche Schilderungen ähnlicher Konferenzen, in welchen die schon erwähnten Namen neben denen von Peter und Franz Cendre, Arnold Segarra u. s. w. ertönen.

Soviel über das, was Spanien insbesondere betrifft. Wenn wir nun einen Blick auf die übrigen Reiche Europas werfen, werden wir ebenfalls finden, daß das Studium der orientalischen Sprachen nicht so gleichgültig betrachtet wurde, wie man vorauszusetzen beliebt. Die Abhandlung Contra Saracenorum perfidiam, im Arabischen von Akoldus von Florenz geschrieben; das Buch Contra errores Graecorum, von den Dominikanern in Konstantinopel im Jahre 1252 herausgegeben; die bei verschiedenen Gelegenheiten von den Päpsten in die orientalischen Länder gesandten Missionäre und Legaten, und die

wiederholten Konferenzen, welche sie mit den schismatischen Griechen veranstalteten, und die sonstige doktrinelle Polemik mit ihnen; sind sehr starke und mehr als genügende Beweise, um die Wichtigkeit und Bedeutung zu erkennen, welche die Dominikaner in jenen Jahrhunderten dem Studium der orientalischen Sprachen beilegten.

Im Jahre 1236 gaben die Dominikaner eine große Bibel in vier Foliobänden heraus, in welcher viele bemerkenswerte Verbesserungen und Korrekturen vorkommen. Sie war die Frucht einer gewissenhaften Revision und Vergleichung einer großen Anzahl von alten Manuskripten. Die verschiedenen Lesarten der hebräischen, griechischen und sogar der alten lateinischen Codices, zur Zeit Karls des Großen geschrieben, kommen in ihr in Randnoten vor: Sacra Biblia recognita et emendata, id est, a scriptorum vitiis expurgata, additis ad marginem variis lectionibus codicum ms. hebraeorum, graecorum, et veterum latinorum codicum, aetate Caroli Magni scriptorum. Das ist der Titel dieses Werkes, dessen Manuskript sich im Kloster des heiligen Jakobus zu Paris befindet, weil zu seiner inneren Einrichtung und Herstellung der berühmte Verfasser der Bibelkonkordanz, der damals Provinzial von Frankreich war, thätig mitgewirkt hatte. Und man beachte wohl, daß der ganze Dominikanerorden sich für dieses große Werk interessierte, indem man auf dem Generalordenskapitel befahl: Alle Bibeln der Ordensmänner sollten nach den oben erwähnten Verbesserungen corrigiert werden: Volumus, et mandamus, ut secundum correctionem, quam faciunt Fratres, quibus id injungitur in provincia Franciae, Bibliae aliae Ordinis corrigantur et punctentur.

Wilhelm Moerbeka übersetzte mehrere Bücher des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische; Bonacursio schrieb mehrere kleine Kontroversschriften im Griechischen gegen die Schismatiker, und nachher das Werk mit dem Titel: Thesaurus Fidei, in griechischer Sprache zugleich mit lateinischer Übersetzung; ein Werk von echter Gelehrsamkeit, in welchem er die Dogmen der lateinischen Kirche, welche von den schismatischen Griechen angegriffen waren, auseinandersetzt und verteidigt. Der Irländer Gottfried Walersodia verstand die arabische und griechische Sprache; Ricold oder Richard von Florenz ist berühmt durch sein Itinerarium peregrinationis, in welchem sich nicht allein eine Beschreibung der heiligen Orte, sondern auch Schilderungen von ganz Palästina, Syrien, Turkomanien, der Tartarei und vieler anderer orientalischer Länder befinden. Er erlernte auch das

Arabische unter den Muselmännern: Cum transiissem maria et deserta, et pervenissem ad famosissimam civitatem Saracenorum Valdacum, ubi generale et solemne habetur studium, ubi pariter linguam et litteram arabicam didici, et legem eorum diligentissime legens u. s. w.; Andreas Doto, von welchem Echard spricht: Nec graece tantum fuit peritus, sed et in controversiis orientalem inter et occidentalem Ecclesias exercitatior, graecisque schismaticis ad concordiam cum Ecclesia Romana revocandis, egregiam navavit operam. Ferner der Spanier Alfons Buenhombre,[1]) von dessen arabischen Schriften Higuera und Nikolaus Antonio sprechen, und von welchem der ebengenannte Echard sagt:[2]) Vir fuit linguarum hebraicae et arabicae peritus.

Und die eben genannten Namen sind sozusagen zufällig aus den vielen anderen, welche ich hätte anführen können, herausgegriffen; und alle waren Dominikaner, und alle diese Werke erschienen im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert. Ich habe eine Menge von Männern aus anderen Orden, die diese Art von Studien betrieben, übergangen, unter welchen in dieser Beziehung besonders die Franziskaner zu erwähnen sind. Bekannt ist, daß der berühmte Franziskaner Roger Baco schon im dreizehnten Jahrhundert eine Grammatik der griechischen Sprache schrieb. Wenn man nun noch die lange Reihenfolge der Orientalisten aus dem Dominikanerorden der folgenden Jahrhunderte hinzufügt, unter welchen außer den schon genannten noch besondere Erwähnung Justiniani, Pagnini, Le Quien, Massoulie, Fabricy und Goar verdienen, so wird die Wichtigkeit, welche man dem Studium der orientalischen Sprachen beimaß, außer allem Zweifel sein. Und wenn man der Philosophie irgend einen Einfluß auf diese Studien zuschreiben kann; so war dieser Einfluß auch für die thomistische Philosophie vielmehr günstig als schädlich. Es genügt, an die beiden Namen Augustin Justiniani und Sanktes Pagnini zu erinnern. Die Octapla des ersteren, und die vollständige Übersetzung des hebräischen und griechischen Textes der heiligen Schrift des zweiten sind Werke, deren großes Verdienst die wahren Gelehrten wohl zu schätzen wissen, und die für sich allein hinreichen, die Ehre des Dominikanerordens in diesem Stücke zu retten.

---

[1]) Script. Ord. Praed. T. 1. pag. 538.

[2]) Ibid. pag. 594.

Lainez und Suarez.

Wenn die Philosophie des heiligen Thomas die in diesem Kapitel genannten berühmten Dominikaner-Theologen, von welchen wir einige mit mehr Ausführlichkeit im folgenden besprechen wollen, nicht verhinderte, sich auszuzeichnen und fast alle kirchlichen Wissenschaften weiter zu bilden; so war sie es auch, welche jene großen Gelehrten und Schriftsteller aus dem Jesuitenorden, die in derselben Zeit blühten, bildete; denn es ist allbekannt, daß während des ganzen sechzehnten Jahrhunderts die Philosophie des heiligen Thomas diejenige war, welche von der Gesellschaft Jesu gelehrt und treu befolgt wurde. Da ich unmöglich alle anführen kann, begnüge ich mich, die Namen von Lainez und Suarez, als geschichtliche Bestätigung des im letzten Kapitel Gesagten anzuführen.

Der berühmte Spanier **Jakob Lainez** wurde geboren zu Almazan im Jahre 1512. Nachdem er zu Alcalá Philosophie studiert und die Magisterwürde daselbst erlangt hatte, ging er an die Universität zu Paris, um seine Studien fortzusetzen und zu vervollkommnen. Dort erwarb er sich jene tiefen und umfassenden Kenntnisse in allen kirchlichen Wissenschaften, die ihn, wenn auch nicht zum größten, so doch wenigstens zu einem der ersten Theologen jenes Jahrhunderts machten. Nachdem er sich mit dem heiligen Ignatius von Loyola zur Gründung der Gesellschaft Jesu vereinigt, war er sein Mitarbeiter an diesem großen Unternehmen, wie auch zugleich sein Schüler. Man sagt, er sei es gewesen, der den heiligen Ignatius auf den Gedanken gebracht, Studienanstalten zu gründen: eine Einrichtung, die eine der hauptsächlichsten Zierden und Stützen des Ordens gewesen und noch ist.

Es ist bekannt, daß er dem Konzil von Trient als Theologe der Päpste Paul III. und Julius III. beiwohnte, und daß er einer von denen war, welche sich in dieser hehren Versammlung am meisten auszeichneten, nicht allein durch sein Wissen, sondern auch durch seine Klugheit und vorzüglichen Tugenden. Seine Dissertationen und Reden verschafften ihm die Bewunderung und Achtung des ganzen Konzils. Unter anderen ist die Rede bemerkenswert, welche er bei Gelegenheit der Fragen über die Natur und Beschaffenheit des von Christus beim letzten Abendmahle gefeierten Opfers hielt. Lainius itaque, sagt Palavicini in der Geschichte dieses Konzils, in quaestione proposita hoc pacto disserebat: Eam esse tantum de facto, adeoque non ex rationibus, sed ex testimoniis dumtaxat ferendum judicium. Cum igitur supra quadraginta Patres, tum Latini, tum Graeci, et tum recentes, tum veteres, atque eorum complures Christi aetati propinqui, ac proinde historiam probe callentes, affirment, illum pro nobis se ipsum in Coena sacrificasse, ipsorum dicto habendam fidem. Exemplum Melchisedech et sacrificii ab eo oblati non fuisse completum reipsa a Christo in cruce. Igitur, in Coena ea verba, „Hoc facite," intelligi a S. Leone et ab aliis Doctoribus, ut illud idem fiat quod fecit Christus: et tamen si Christus in Coena non sacrificasset, Ecclesia dum in Eucharistia consecranda sacrificat, faceret id quod ipse non fecit. Ostendit praeterea etc.

Als Lainez diesen Vortrag hielt, wohnte er dem Konzile nicht allein als Theologe des Papstes, sondern auch als General der Gesellschaft Jesu bei. Vorher

hatte er den Kardinal von Este nach Frankreich begleitet und den Konferenzen von Poissy beigewohnt, woselbst er Beza und Petrus Martyr widerlegte und zum Schweigen brachte. Er starb in Rom im Jahre 1565, im 53. Jahre seines Lebens. Sein frühzeitiger Tod erlaubte ihm nicht, seine projektierten Werke zu Ende zu führen und die letzte Hand daran zu legen. Die Manuskripte davon bewahrt man in Rom auf; die hauptsächlichsten sind: De Providentia, in zwölf Büchern; De Trinitate, in drei Büchern.

Franziskus Suarez, geboren zu Granada im Jahre 1548, trat in die Gesellschaft Jesu im Jahre 1564, hauptsächlich angetrieben und angezogen durch das Wort des berühmten Jesuiten Ramerio. Man sagt, er habe im Anfange seiner philosophischen Studien, weit entfernt, sich vor seinen Mitschülern hervorzuthun, nur einen mittelmäßigen Geist entwickelt, so daß er sogar seine Obern um die Bewilligung gebeten, diese Art von Studien aufgeben zu dürfen, wobei er seiner Meinung nach nur die Zeit und die Kräfte vergeude. Diese ermunterten ihn nicht allein zum Ausharren, sondern einer von ihnen sagte ihm auch den Ruhm voraus, der der Kirche und der Gesellschaft Jesu aus seinen Studien und litterarischen Arbeiten erwachsen würde. Seine Intelligenz schien alsdann plötzlich zu erwachen und machte fortan Riesenschritte auf dem Pfade der Wissenschaft. Diese Anekdote erinnert unwillkürlich an die, welche man von Albertus Magnus erzählt. Nachdem Suarez in Segovia, Rom, Salamanca und Alcalá gelehrt hatte, wurde er von Philipp II. an die Universität zu Coimbra geschickt, wo er bald europäischen Ruf erlangte, und den größten Teil der erstaunlichen Anzahl von theologischen, polemischen und philosophischen Schriften verfaßte, die ihm einen unsterblichen Namen im Reiche der Wissenschaften verschafft haben.

Alle Gelehrten seiner Zeit überhäuften ihn mit verdienten Lobsprüchen; auch der Papst Paul V. schrieb ihm mehr als einmal, lobte seine Arbeiten und gab ihm den Titel: Doctor Eximius. Jedermann weiß, daß der berühmte Jesuit nicht weniger durch seine Tugenden im Ansehen steht, als durch seine Schriften: ein Mann von höchster Kontemplation soll er nach dem Beispiele des heiligen Thomas im Gebete das Licht der Intelligenz und die Lösung der Schwierigkeiten gesucht haben. Er starb, wie er gelebt, nämlich den Tod der Gerechten im Jahre 1617, im 70. Jahre seines Lebens. Sein Werk der Metaphysicarum Disputationum zeigt mehr als irgend ein anderes die ganze Kraft seiner Intelligenz, und würde für sich allein genügen, um zu beweisen, daß in Hinsicht der metaphysischen Wissenschaften die scholastische Philosophie und ganz besonders die des heiligen Thomas die moderne Philosophie gar nicht zu beneiden braucht.

Bonacursio.

Bonacursio, einer von denen, die sich am meisten im dreizehnten Jahrhundert auszeichneten, teils wegen seiner Fertigkeit in der griechischen Sprache, teils wegen des vielen Arbeitens in Wort und Schrift, um die schismatischen Orientalen zur Gemeinschaft der katholischen Kirche zurückzuführen, war gebürtig aus Bologna, woselbst er auch das Habit des heiligen Dominikus anzog. Nach Griechenland gesandt, widmete er sich mit Eifer dem Dienste des Evangeliums. Sein herrlicher Unterricht und die Vollkommenheit, die er in der griechischen Sprache erlangte,

setzten ihn in stand, verschiedene, zur Zurückführung der Schismatiker bestimmte Kontroversschriften zu verfertigen; die hauptsächlichste hiervon ist betitelt: Thesaurus fidei, griechisch und lateinisch geschrieben, in welcher der Verfasser die hauptsächlichsten Punkte behandelt, in denen die schismatischen Griechen von der lateinischen Kirche abweichen. Der kurze Inhalt der Kapitel ist: Primo igitur tractatus in generali, de processione Spiritus Sancti a Filio, quemadmodum et a Patre.

Secundo, de purgatorio, scilicet, quod animae decedentium in charitate non perfecte purgatae purgantur post mortem in igne purgatoris.

Tertio, de paradiso, videlicet, quod animae fidelium decedentium in charitate perfecte purgatae, statim volant ad paradisum.

Quarto, quod animae decedentium in peccato mortali, statim descendunt in infernum.

Quinto, quod Dominus noster Jesus Christus fecit paschale die et hora statutis, et quod corpus suum tradidit discipulis in pane azymo.

Sexto, de primatu et auctoritate Ecclesiae Romanae et Summorum Pontificum.

Septimo, quod licet fidelibus transire ad tertias nuptias, quartas seu ultra, sine peccato, sicut et ad secundas.

Man glaube nicht, daß dieses ein unverdauliches Werk sei, voll von dialektischen Spitzfindigkeiten; nichts weniger als das; es ist ein Werk, das eine kräftige Beweisführung mit einer großen, ja sogar für jene Zeiten zu bewundernden Gelehrsamkeit vereinigt. Die Worte und Texte des heiligen Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Cyrillus, Epiphanius, Metaphrastes, Dydimus, Johannes von Damaskus und Andreas von Kreta, sind die Waffen, welcher er sich zur Bekämpfung der Irrtümer der Schismatiker bedient. Die Geschicklichkeit und Umsicht, mit der er seine Texte handhabt, sind ein klarer Beweis, daß er in allen alten Vätern und besonders in den griechischen Kirchenschriftstellern tief bewandert war.

Raymundus Martin.

Raymundus Martin, gebürtig aus Subirats, einem kleinen Dorfe in Katalonien, war einer von den acht Ordensleuten, welche vom Provinzial-Ordenskapitel zu Toledo bestimmt wurden, sich dem Studium des Arabischen und Hebräischen zu widmen. Er zeichnete sich nicht allein vor seinen Mitgenossen durch die Fertigkeit, die er in diesen Sprachen erlangte, sondern auch durch das gewissenhafte Studium aus, das er den rabbinischen Büchern und den arabischen Schriften angedeihen ließ. Multum sufficiens in Latino fuit, sagt Marsilius, philosophus in Arabico, magnus Rabinus in hebraeo, et in lingua Chaldaica multum doctus. Nachdem er mit Eifer und hinlänglichem Erfolg gepredigt, und durch seine Belehrungen und gelehrten Konferenzen viele Muselmänner und Juden in den Schoß der Kirche geführt hatte, gab er sein großes Werk, Pugio fidei betitelt, heraus, in welchem er die Rabbiner mit ihren eigenen Waffen schlägt. Die außerordentliche Gelehrsamkeit, die man in diesem Werke findet, und besonders die Anwendungen, welche er von seinen großen Kenntnissen in den Lehren und Kommentaren der Rabbiner machte, machten es nicht allein für die Christen

schätzenswert und nützlich, sondern erregten sogar die Bewunderung der Rabbiner selbst, die zu der Zeit in Spanien blühten.

Was das Plagiat betrifft, das aus diesem Werke Petrus Galatino machte, wie viele Autoren behaupten, begnüge ich mich, die Worte Düpin's herzusetzen: „Raymundus Martin aus Katalonien, ein Dominikaner, lehrte im Kloster zu Barcelona und that sich durch das Studium der orientalischen Sprachen hervor, das in jener Zeit sehr selten war. Er unternahm dieses Studium auf den Rat des heiligen Raymund von Pennafort, um die Juden und Sarazenen mit ihren eigenen Werken schlagen zu können. Er verfaßte darum sein Buch Pugio fidei, in welchem er die Juden und Muselmänner mit ihren eigenen Waffen bekämpft. Der Kartäuser Porquet bediente sich desselben und entnahm ihm fast alles, was er in seinem Buche: „Sieg über die Juden", sagt; aber er gestehet offen, woher er es genommen, während Petrus Galatino in seinem Buche über die Geheimnisse der katholischen Wahrheit Porquet und Raymundus dreist abschreibt, ohne weder den einen noch den anderen zu nennen, obgleich alles, was er an rabbinischer Gelehrsamkeit bietet, aus ihren Werken genommen ist." — Man kann sich ein Urteil von der Wichtigkeit und der Ausdehnung der Arbeiten, welche unser Autor unternehmen mußte, um die Materialien für sein großes Werk zu sammeln, und von seiner gesunden Kritik und gediegenem Urteile aus folgenden Sätzen seines Werkes bilden: „Dieses Werk ist auf zwei Fundamente gebauet: Das erste und hauptsächlichste ist der göttliche Wille, wie er im Gesetze und in den Propheten geoffenbart und in allen Büchern des Alten Testamentes enthalten ist. Das zweite Fundament der heiligen Wahrheiten, das ich errichten muß, suche ich in den Traditionen der alten Juden selbst, in ihren Glossen oder Kommentaren der heiligen Schrift, womit die Talmudisten so viele Bände angefüllt haben. Sie nennen diese Traditionen das mündliche Gesetz, welches nach ihnen das Gesetz ist, das Gott auf dem Berge Sinai Moses lehrte, das Moses Josue, seinem Schüler, erklärte, und dieser seinen Nachfolgern überlieferte, und auf diese Weise von Mund zu Mund bis zu den Rabbinern gekommen ist, die es endlich im Talmud niederschrieben. Jedoch muß man unter diesen jüdischen Traditionen zu unterscheiden und auszuwählen wissen. Es wäre der höchste Grad von Albernheit, Moses und Gott selbst alles zuzuschreiben, was sich an Abgeschmacktem, Ungereimtem und Gottlosem im Talmud findet. Man würde aber auch in das entgegengesetzte Extrem fallen, wenn man ohne Prüfung und Unterscheidung verwerfen wollte, was Wahres und Lichtvolles in diesen Büchern sich findet, das nicht allein nützlich und wertvoll bei der Erklärung der dunkelsten Stellen der heiligen Schrift ist, sondern auch zur Widerlegung der Irrtümer der Juden und zum unwiderleglichen Darthun der hauptsächlichsten Geheimnisse unseres Glaubens geeignet ist, wie man dieses durch Lektüre unseres Werkes leicht erkennen kann. Dergleichen Traditionen sind im Talmud wie Edelsteine im Kote vergraben. Ich habe sie aus diesem Schmutze herauszuziehen gesucht, und zwar mit um so größerer Sorgfalt und Vergnügen, als ich überzeugt bin, daß nur von Gott erleuchtete Männer die Autoren dieser großen Wahrheiten haben sein können, in welchen man nichts anderes, als die Lehre der Propheten findet, und welche den Messias so vollkommen charakterisieren, daß sie vollständig genügen, um ohne Widerrede alles zu widerlegen, was die modernen

Juden gegen die Gottheit Jesu Christi und die Heiligkeit der Religion ausgedacht haben."

Wilhelm von Moerbeka.

Nach dem gelehrten Kritiker Echard wurde Wilhelm von Moerbeka zu Moerbesse, einem Dorfe nicht weit von Ninon in Flandern geboren. Nachdem er das Kleid des neuen Ordens des heiligen Dominikus angezogen, widmete er sich mit Eifer dem Studium der orientalischen Sprachen, und wurde einer der im Arabischen und Griechischen bestbewanderten Männer. Als Pönitentiarius unter Klemens IV. und nachher unter Gregor X. begleitete er diesen letzteren zum Konzil von Lyon, wo er wegen seiner vollkommenen Kenntnis des Griechischen einen sehr thätigen Anteil an allem nahm, was auf die Wiedervereinigung der schismatischen Griechen mit der lateinischen Kirche Bezug hatte. In den Akten dieses Konzils wird er mit folgenden Worten erwähnt: Post hoc vero immediate praedictus patriarcha cum omnibus Graecis archiepiscopis de Calabria, et Fr. W. de Moerbeka de ordine Fratrum Praedicatorum, et Fr. Joanne de Constantinopoli de ordine FF. Minorum, poenitentiarii D. Papae, qui linguam graecam noverant, cantaverunt solemniter et alta voce praedictum symbolum, et quando ventum est ad articulum illum, Qui ex Patre Filioque procedit, solemniter et devote ter cantaverunt.

Kurz darauf zum Erzbischof von Korinth ernannt, begab er sich nach Empfangnahme des Palliums aus den Händen des Papstes Nikolaus III. nach genannter Stadt, wo er mit unermüdlichem Eifer und Ausdauer daran arbeitete, die Eintracht und Union der Griechen mit der lateinischen Kirche zu sichern und zu befestigen; und er verwandte alle Zeit, welche ihm die Seelsorge übrig ließ, zur Übersetzung verschiedener griechischer Werke ins Lateinische. Einige von diesen Übersetzungen sind:

Libri omnes Aristotelis, e graeco latine versi, instante Sancto, sed tunc Fr. Thoma de Aquino.

Procli Tyrii, Platonici philosophi, elementatio theologica.

Tractatus Galeni, De alimentis.

Liber Hippocratis, De pronosticationibus aegritudinis.

Procli Diadochi, De decem dubitationibus circa Providentiam.

Am Ende dieser Schrift heißt es: Expleta fuit translatio hujus libri, Corinthi a Fratre Guillermo de Moerbeka archiepiscopo corinthiensi. Auch die zwei vorigen Übersetzungen hatte er als Erzbischof von Korinth gemacht.

Augustin Justiniani.

Dieser berühmte Genueser aus der hochadeligen Familie der Justiniani war einer der gelehrtesten Orientalisten des sechzehnten Jahrhunderts. Geboren im Jahre 1470, nahm er das Kleid des heiligen Dominikus zu Pavia im Jahre 1488. Alsbald entfaltete er seine glücklichen Anlagen für alle Wissenschaften. So kultivierte er, während er sich dem Studium der Philosophie und Theologie hingab und in diesen Wissenschaften einen wohlverdienten Ruf sich erwarb, zu gleicher Zeit die schönen Wissenschaften, lernte Mathematik, und verlegte sich mit Eifer auf die orientalischen Sprachen: ein Studium, in welchem er sich auf eine Weise

hervorthat, daß wenige von seinen Zeitgenossen oder vielleicht keiner ihm hierin gleichkam. Das Griechische, das Hebräische, das Arabische und Chaldäische war ihm so geläufig wie das Lateinische, und seine gründlichen und interessanten Arbeiten über verschiedene Werke und besonders über die heilige Schrift beweisen hinlänglich, daß er einer der ersten Gelehrten und Orientalisten seines Jahrhunderts war, und daß die katholische Kirche nicht der Protestanten bedurfte, um die Wissenschaften zu regenerieren, und noch weniger, um das Studium der gelehrten Sprachen zu befördern.

Zum Erzbischof von Nebio durch Leo X. ernannt, besuchte er seine Diöcese, kehrte aber bald darauf nach Rom zurück, um der Kirchenversammlung im Lateran beizuwohnen. Der Ruf seines Wissens und seiner Kenntnisse in der heiligen Schrift und den orientalischen Sprachen war die Ursache, daß Franz I. ihn zu sich berief, um diese Studien in Frankreich wieder herzustellen und zu vervollkommnen. Und Justiniani wird als der erste königliche Professor der hebräischen Sprache an dem von Franz I. gegründeten Kolleg betrachtet, der ihn nachher auch zu seinem Rate ernannte.

„An den neuen Werken, welche er zu Paris im Jahre 1520 herausgab," sagt Touron, „erkennt man, welchen Gebrauch er von der Zeit und seinen Talenten zu machen verstand. Er selbst sagt uns, daß er während seines Aufenthaltes am Hofe zwölf Werke zum Nutzen derer, welche die Wissenschaften kultivierten, verfaßt habe. Wir kennen fünf davon, welche in einem Jahre gedruckt und vom Publikum mit dem größten Beifalle aufgenommen wurden. Das erste ist ein ausgezeichneter Commentar über die Übersetzung, welche Caldicius, ein Schriftsteller des vierten Jahrhunderts, vom Timaeus des Plato gemacht hatte. Das zweite ist eine Übersetzung der Hundert und zwei moralischen Fragen und Antworten des Philo über die Genesis. Das dritte ist die Übersetzung eines Werkes in zwölf Büchern mit dem Titel: Der Führer des Rabbiners Moses Egyptius. Das vierte ist eine Erklärung des Buches des Kartäusers Porquet, welcher, wie wir anderswo gesagt haben, sich der Arbeit des Raymundus Martin bedient hatte, um die Wahrheit der christlichen Religion darzuthun und die Irrtümer der modernen Juden zu widerlegen, nicht allein durch die Autorität der heiligen Schrift, sondern auch durch die Texte des Talmud und die Schriften der angesehensten Lehrer der Synagoge. Das fünfte Werk, das unser Autor im Jahre 1520 zu Paris drucken ließ, ist das Buch Job, von welchem er zugleich zwei Übersetzungen lieferte, eine nach dem hebräischen Originale, die andere nach der Vulgata."

Das größte Werk Justiniani's ist aber seine **Polyglottenbibel**, die alle Bücher des Alten und Neuen Testamentes enthält, nach den ältesten Codices corrigiert und bereichert mit ausgezeichneten Anmerkungen. Dieses große Werk von immenser Arbeit ist geeignet, einer Gesellschaft von Gelehrten, geschweige denn einem einzelnen Ehre zu machen, und rechtfertigt die große Achtung und den litterarischen Verkehr, welchen mit diesem berühmten Dominikaner Picus von Mirandula, Thomas Morus, Erasmus und alle großen Gelehrten seines Zeitalters unterhielten. Sie enthält außer dem hebräischen, chaldäischen, griechischen, lateinischen und arabischen Texte zwei andere lateinische Übersetzungen und Scholien oder Anmerkungen; und es besteht jede Seite aus

acht Kolumnen, woher man sie Oktapla nennt. Ich führe hier die Worte von Sixtus Senensis an, der einige Zeit später blühte:

Novo et ingenti ausu primus omnium, utrumque sacrae legis Instrumentum, quinque praecipuis linguis, Hebraea, Chaldaea, Graeca, Latina et Arabica, in unum corpus, Octapla inscriptum, redigit tanto artificio, ut in singulis paginis octo columnas disponeret, in quibus omnes praedictae linguae propriis characteribus expressae, totidem liniis, totidemque verbis sibi correspondentes, uno eodemque aspectu cernerentur, hoc videlicet ordine: in prima, Hebraicam, in secunda, Latinam interpretationem respondentem Hebraeo de verbo ad verbum; in tertia, Latinam vulgatam; in quarta, Graecam; in quinta, Arabicam; in sexta, Targum, hoc est, paraphrasim chaldaicam, sermone quidem chaldaeo, sed literis hebraicis conscriptum; in septima, translationem Latinam chaldaicae respondentem; in octava, Scoliola, sive annotatiunculas quasdam brevissimas.

Vielleicht wird jemand sich wundern, daß diese Arbeit Justiniani's hier die erste dieser Art genannt wird, da doch die Komplutensische Ausgabe des Jiménez im Jahre 1514 gedruckt worden ist, und da der Psalter Justiniani's, das einzige Stück, das er damals von seiner Oktapla herausgab, im Jahre 1516 herauskam. Jedoch diese Behauptung unseres Sixtus von Siena, die auch der gelehrte Daniel Huet annahm, entbehrt nicht des Grundes und der Wahrheit: erstens, weil die Komplutensische Ausgabe von 1514 nur das Neue Testament enthielt; die Bücher aber des Alten Testamentes, und unter diesen der Psalter, kamen heraus im Juli 1517; Justiniani aber gab sein Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldaicum, cum tribus Latinis interpretationibus et Glossis zu Genua im Jahre 1516 heraus. Zweitens, weil die Komplutensische Ausgabe nicht die chaldäische und arabische Version enthielt, wie die von Justiniani.

Sanktes Pagnini.

„Wenn der Orden des heiligen Dominikus," sagt der vorhin erwähnte Touron, „sich einen großen Ruhm im dreizehnten Jahrhundert dadurch erwarb, daß er besonders in den Provinzen Spaniens das Studium der orientalischen Sprachen wiederherstellte; so kann man sagen, daß Gelehrte desselben Ordens, besonders in Italien, im sechzehnten Jahrhundert durch ihren Eifer in demselben Studium und durch die schönen Werke, womit sie die Kirche und das Reich der Wissenschaften bereicherten, sich nicht weniger berühmt gemacht haben. Zenobio Acciajoli und Augustin Justiniani, von welchen wir schon zu sprechen Gelegenheit hatten, verdienen eine besondere Stelle. Wir werden noch andere nennen, die nicht weniger zu schätzen sind. Es giebt jedoch wenige, die durch ihre Gelehrsamkeit und ihre Schriften einen so großen Namen sich erworben haben, als Sanktes Pagnini, dem die griechische und hebräische Sprache ebenso geläufig war, als die lateinische oder selbst die italienische."

Es wurde dieser ausgezeichnete Orientalist zu Lucca gegen das Jahr 1470 geboren. Nachdem er zu Fiesoli das Kleid des heiligen Dominikus genommen, machte er nicht weniger Fortschritte in der Tugend und Frömmigkeit als in den Wissenschaften unter der Leitung des berühmten Savonarola. Der junge

Dominikaner gab sich dem Studium der Theologie und besonders der heiligen Schrift hin; und da er diese Studien ganz gründlich betreiben wollte, verlegte er sich mit ebensoviel Eifer als Erfolg auf die orientalischen Sprachen und gelangte in kurzer Zeit dahin, daß er einer der berühmtesten Orientalisten Italiens und Europas wurde. So war er auch, als Papst Leo X. in Rom eine Schule errichtete, in welcher man unentgeltlich die orientalischen Sprachen lehrte, einer der ersten Professoren, die dieser Papst nach Rom berief.

Nach dem Tode Leo X. ging er nach Avignon, und von da nach Lyon, wo er siebzehn Jahre lang blieb. Die Liebe und Verehrung, welche ihm die Lyoneser immer erzeigten, eine Liebe und Verehrung, die Pagnini nicht weniger durch seine Tugendbeispiele und seinen Seeleneifer, als auch durch seine litterarischen Arbeiten und Werke, welche er in genannter Stadt herausgab, sich verdient hatte, fielen bei Gelegenheit seines im Jahre 1541 eintretenden Todes noch mehr in die Augen und gaben sich auf eine rührende Weise zu erkennen. Ich führe die Worte Roder's an, der bei seinem Leichenbegängnisse zugegen war.

„Ich befand mich zu Lyon, als der Tod dieses großen Mannes eintrat, und war Zeuge seiner Leichenfeierlichkeiten. Die Liebe und Dankbarkeit der Lyoneser zeigten sich derartig, daß man hätte glauben sollen, man weine nicht über den Tod eines Privatmannes, sondern über den Tod des gemeinsamen Vaters des Volkes. Man sah seiner Bahre eine große Anzahl der angesehensten Bürger im Trauergewande folgen; mehr als dreihundert der Vornehmsten trugen Fackeln in der Hand, und die Trauer schien allgemein. Als ich nach der Ursache so außergewöhnlicher Ehrenbezeigungen fragte, antwortete man mir, daß die ganze Stadt Lyon dem Seeleneifer und der Wachsamkeit Pagninis die Erhaltung des Glaubens verdanke; denn wenn dieser heilige Ordensmann nicht seine Stimme wie eine Trompete erhoben hätte, um das Volk auf die demselben drohende Gefahr aufmerksam zu machen; so würde vielleicht die ganze Stadt heute protestantisch sein."

Was seine, den wahren Gelehrten wohlbekannten Werke betrifft, von welchen einige auch heute noch von großem Nutzen für das Studium der orientalischen Sprachen sind; so will ich hier anführen, was sein Zeitgenosse Sixtus von Siena davon sagt:

„Als Sanktes Pagnini aus Lucca, Dominikaner, ein apostolischer Mann, sehr bewandert in den heiligen Schriften und in der Kenntnis der Sprachen, besonders der hebräischen, bemerkt hatte, daß die berühmte Übersetzung des heiligen Hieronymus an vielen Stellen verändert war, teils durch den Verlauf der Zeit, teils durch die Nachlässigkeit der Herausgeber, unternahm er auf den Rat des Papstes Leo X., eine neue Übersetzung der ganzen heiligen Schrift und vollendete sie auch. Dieser Papst hatte auch versprochen, die Kosten zu tragen. Nachdem Pagnini eine Menge von guten Exemplaren des hebräischen Textes zusammengebracht, gelesen und mit großer Sorgfalt geprüft hatte, übersetzte er das ganze Alte Testament ins Lateinische, suchte die richtige Aussprache einer ungeheueren Anzahl von hebräischen Worten wiederherzustellen, welche die ersten Interpreten der lateinischen Aussprache hatten anbequemen wollen, und setzte Accente auf die hebräischen Worte, um dem Leser die richtige Aussprache zu erleichtern. Pagnini verwandte ebenfalls große Sorgfalt darauf, an den Rand die Verszahl zu setzen, welche

jedes Kapitel der heiligen Schrift im Originaltexte enthält. Er vollbrachte dieses alles mit so viel Sorgfalt, daß sogar die geschicktesten Rabbiner die Treue der Übersetzung rühmten und sie allen bis dahin erschienenen vorzogen. Nicht weniger groß ist der Ruhm, den er sich durch die Übersetzung des Neuen Testamentes erwarb, das er nach dem griechischen Texte übersetzte, wobei er jedoch die Autorität der Vulgata gewissenhaft berücksichtigte. Er widmete das ganze Werk dem Papste Klemens VII." — Sanktes hat uns viele andere Werke hinterlassen: Eines, um die in der heiligen Schrift vorkommenden hebräischen, chaldäischen und griechischen Worte zu erklären; ein anderes in Gestalt eines Diktionärs, das er mit Recht Thesaurus linguae sanctae betitelt, und das von großem Nutzen für jene ist, die diese Sprache gründlich erlernen wollen. Das dritte hat den Titel: Isagoge ad sacras Litteras; es ist eine Einleitung in die heilige Schrift, und enthält vortreffliche, den heiligen Vätern entnommene Regeln zum Verständnisse vieler dunkler oder bildlicher Ausdrücke, welche von den heiligen Schriftstellern gebraucht werden. Pagnini hatte dieses letzte Werk nach dem Vorbilde des heiligen Augustin geschrieben. Er verfaßte noch ein anderes weit größeres, in achtzehn Büchern, um nach dem Beispiele des heiligen Eucherius, eines alten Bischofs von Lyon, den mystischen Sinn der heiligen Schrift zu erklären, oder um einen Schlüssel hierzu zu geben. Er verfaßte außerdem ein anderes Werk von sechs Bänden, in welchem sich die verschiedenen Erklärungen der hebräischen, griechischen und lateinischen Interpreten der fünf Bücher Moses befinden.

Bekannt ist, daß diese Schöpfungen Pagnini's die größten Lobsprüche von Seite der gelehrten Männer der folgenden Jahrhunderte geerntet haben, unter anderen von dem gelehrten Bischofe von Avranches, der seine Übersetzung ein Muster von Bibelübersetzungen nennt.

Neuntes Kapitel.

Fortsetzung. (Einfluß der scholast. Philosophie auf die Theologie.)

Wenn die Philosophie nicht eine unmittelbare und notwendige Beziehung zum Studium der orientalischen Sprachen hat; so verhält es sich nicht ebenso hinsichtlich der Theologie. Ich halte es für unnütz, mich auch nur einen Augenblick bei der Erhärtung dieser Behauptung aufzuhalten. Die Anwendung der Philosophie auf die theologische Wissenschaft, besonders in der Polemik und Dogmatik, ihr offenbarer Einfluß und die absolute Notwendigkeit, in allen ihren Teilen und besonders in den Gesetzen des Ratiociniums gut beschlagen zu sein, um festen und sicheren Schrittes in der Prüfung und Lösung der theologischen Fragen und in der Verteidigung der Religion zu Werke gehen zu können, sind Dinge, welche von allen denjenigen anerkannt

und ausgesprochen sind, welche die innigen Beziehungen kennen, die diese beiden Wissenschaften miteinander verknüpfen. Überdies ist hier die Geschichte ein unverwerflicher Zeuge des wohlthätigen Einflusses, den die scholastische Philosophie, oder besser gesprochen, die Philosophie des heiligen Thomas auf die Theologie, sowohl auf die polemische als auch auf die dogmatische, ausgeübt hat; und weil diese Philosophie der Hauptgegenstand dieser unserer Bemerkungen ist; so werde ich mich ausschließlich auf sie beschränken. Da es unmöglich ist, die vielen vorhandenen historischen Beweise anzuführen und zu durchgehen, beschränke ich mich darauf, einige Namen und Thatsachen namhaft zu machen, die genügen, um die großen Resultate der Philosophie des heiligen Thomas bei ihrer Anwendung auf die theologische Wissenschaft zu zeigen.

Wir lassen die Kontroversisten des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts beiseite; wir sehen auch ab von dem berühmten Erzbischof von Rhodus, Andreas, der eine so glänzende Rolle auf der Kirchenversammlung zu Florenz spielte, indem er so vorteilhaft die Polemik gegen die Griechen führte: wir wollen bloß vor Johannes von Montenegro stehen bleiben: eine Ehre und Zierde des Dominikanerordens und ein Ruhm für die Schule des heiligen Thomas. Wer bewundert nicht diesen ausgezeichneten Streiter der Kirche, der, sozusagen die Seele des Konzils von Florenz, die Griechen mit seiner kräftigen und unwiderstehlichen Beweisführung zu Boden wirft, der sie mit seiner gewaltigen Gelehrsamkeit, die er entfaltet, in Staunen und Verwirrung setzt, und seine Gegner zwingt, nachdem er unverwerfliche Zeugnisse der griechischen Väter gegen sie vorgebracht, sich für überwunden zu erklären; der den Markus von Ephesus zum Schweigen bringt, indem er dessen Beweisführungen umwirft und alle seine Sophismen siegreich widerlegt? Man lese die Akten dieses Konzils, und man wird den Triumph sehen, den der genannte Verteidiger der lateinischen Kirche erlangt hat. Wenn jemand dieses Zeugnis für verdächtig halten wollte; so könnte er durch die Griechen selbst hiervon überzeugt werden, die der Kirchenversammlung beiwohnten und bei den Konferenzen zugegen waren. Hören wir hierüber den Griechen Joseph von Metone: „Der erste, welcher den Kampf über das Dogma aufnahm, war Johannes von Montenegro, jener Mann von so großen Kenntnissen in den theologischen Wissenschaften, und mit der Prälatur im Orden des heiligen Dominikus bekleidet.... Wahr ist, was Du sagst (er spricht zum Bischof Markus Eugenikus

von Ephesus), daß Du alle Hoffnung verloren hast, da Du auf die strikten Beweise des Johannes nichts hast antworten können. In dieser Sitzung des Konzils schickte er Dir einen Boten, damit Du zu der Konferenz kämest; denn Johannes, der mit Dir stritt, sagte: Führet mir doch den Bischof von Ephesus her, damit er auf seine Einwürfe die Antworten vernehme, die ich gebe; aber Du mochtest nicht, daß sie beantwortet und widerlegt würden; Du wagtest nicht, zu erscheinen; Du gabest vor, Du seiest krank. Deshalb überging Johannes die Widerlegung Deiner Gründe, und ging zur Darlegung der Aussprüche seiner Kirchenlehrer über. . . . Hierauf sagte Johannes zum zweiten Male: Ich wollte, der Bischof von Ephesus wäre zugegen gewesen und hätte dieser Sitzung beigewohnt; es scheint aber, daß er den Mut verloren hat; darum richte ich an Euch meine Antworten. Und nachdem er vor der ganzen Versammlung die Worte der oben erwähnten griechischen Kirchenlehrer und viele andere Stellen aus griechischen Kirchenvätern angeführt hatte, zeigte er unwiderleglich und mit der größten Klarheit, daß der heilige Geist auch vom Sohne ausgehe, und vernichtete vollständig Deine Einwürfe, und warf Deine Gründe als aller Theologie und der Lehre der heiligen Väter zuwider zu Boden." — Und man bemerke wohl, daß dieser in der Schule des heiligen Thomas gebildete Mann sich aller Waffen bedienen mußte, welche ihm diese Philosophie darbot, um den Bischof von Ephesus zum Schweigen zu bringen. Denn jedermann kennt die Spitzfindigkeiten und Sophismen, zu denen die Griechen immer ihre Zuflucht nahmen, besonders aber Markus von Ephesus, um der kräftigen Beweisführung eines so schrecklichen Gegners auszuweichen. Man kann nicht zweifeln, daß die von Johannes von Montenegro in der philosophischen Schule des heiligen Thomas gelernte Dialektik ihm als kräftiges und unentbehrliches Hilfsmittel diente, um auf eine so glänzende Weise die katholischen Dogmen zu rechtfertigen, indem er nämlich die Philosophie mit der Theologie bewunderungswürdigerweise verbindend, eine schöne Anwendung einer kräftigen und exakten Logik gegen Gegner machte, die sich hauptsächlich auf die heilige Schrift, die Tradition und das Zeugnis der Kirchenväter beriefen. Überaus glänzend war auch die Rolle, die in Florenz die beiden erwähnten: der Erzbischof von Rhodus und Johannes von Montenegro, spielten. Es ist aber wo möglich das Schauspiel noch glänzender, das in Trient die großen Dominikanertheologen darboten, welche dieser hehren Versammlung beiwohnten. Das sechzehnte Jahrhundert pflegt man überhaupt das goldene für den

Dominikanerorden zu nennen. Die eminenten Männer aller Art, die in jenem Jahrhundert aus seinem Schoße hervorgingen, geben ihm ein unbestreitbares Recht auf solchen Titel. Und alle diese Männer, hervorragend in fast allen Wissenschaften, und besonders jene tiefgelehrten Theologen, die zu Trient sich so glänzend hervorthaten und die Irrlehre in allen Stücken so kräftig bekämpften, hatten sich in der philosophischen Schule des heiligen Thomas gebildet, und hatten alle Studien und besonders die der theologischen und kirchlichen Wissenschaften viel früher, als die sogenannten „Reformatoren" der Kirche und „Emancipatoren des menschlichen Gedankens" auftraten, zu restaurieren angefangen und auch früher, als die vielen Modernen, die auf ihre mehr allgemeine als gediegene Gelehrsamkeit stolz sind, zu der sie wahrscheinlich ohne die litterarischen Arbeiten und Studien jener alten Scholastiker nicht gelangt wären, welche sie jetzt verurteilen und verachten, ohne sie studiert zu haben, ohne ihre Geschichte und ihre litterarischen Arbeiten zu kennen, und ohne auf die Zeit und Verhältnisse Rücksicht zu nehmen, unter welchen sie schrieben. Die Namen von Dominikus Soto, Melchior Canus, Carranza und Petrus Soto würden schon genügen, wenn auch keine anderen Beweise vorhanden wären, die Anklagen gegen die scholastische Philosophie, wenigstens gegen die vom heiligen Thomas gelehrte, zurückzuweisen, und ihre Fruchtbarkeit und ihren wohlthätigen Einfluß auf die Theologie zu beweisen. Das Werk: De Justitia et Jure des ersteren, vor einigen Jahren in England neugedruckt, ist ein klarer Beweis, daß Dominikus Soto ebenso bewandert in der Rechtswissenschaft war, als seine theologischen Kenntnisse tief waren. Von Karl V. auf das Konzil von Trient geschickt, zeichnete er sich vor allen Theologen aus, die sich in den Sessionen der ersten Zeit des Konzils befanden. Seine gelehrten Dissertationen über die schwierigsten Punkte, über welche man verhandelte, erwarben ihm die Achtung und das Vertrauen der Väter des Konzils; in den Vorversammlungen wie in den feierlichen Sessionen war sein Wort immer von großem Gewichte vor der ganzen Versammlung, welche ihm einen Beweis der Hochachtung und des Vertrauens, das er bei ihr genoß, dadurch gab, daß sie ihm das Geschäft übertrug, die Entscheidungen und Beschlüsse der Sitzungen der ersten Zeit schriftlich abzufassen.

Nicht unter Dominikus Soto stand Carranza, dessen Namen nicht weniger berühmt geworden ist durch die Verfolgungen, deren Gegenstand er nach seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl

von Toledo war, als durch seine Lehre und seine hervorragenden Eigenschaften. Seine Schriften und seine Reden auf dem Konzile von Trient, sein Katechismus, seine Summa Conciliorum und seine Dissertationen, besonders über die Residenz, sind ein vollgültiger Beweis seines Verdienstes. Der Eifer und die Fähigkeit, die er in Trient wie auch in England und Spanien entfaltete, verschafften ihm den hohen Ruf, dessen er sich unter seinen Zeitgenossen erfreute.

So berühmt indessen auch die beiden eben erwähnten Theologen sind; so kann man dennoch sagen, daß der berühmte Melchior Canus noch über sie hervorragt und vor allen seines Zeitalters sich auszeichnet. Sein Ruhm wird dauern, so lange die theologische Wissenschaft dauert, zu deren Vervollkommnung und Fortentwickelung er so mächtig durch sein unnachahmliches Werk: De Locis Theologicis beitrug; ein unvergängliches Denkmal seines Genies und seiner Wissenschaft, das seinen Namen immer mit unsterblichem Glanze zieren wird. Diejenigen, welches dieses Werk gelesen haben, werden sehr wohl wissen, daß diese Lobsprüche nicht übertrieben sind; für die, welche sich nicht mit seiner Lektüre befaßt, wird es genügen, sie auf die angesehensten Kritiker und Bibliographen zu verweisen, die ohne Ausnahme ihm die größten Lobsprüche erteilt haben. Eine strenge und unparteiische Kritik, eine genaue und ausgebreitete Kenntnis der Geschichte, eine große und gediegene Gelehrsamkeit, tiefe theologische Kenntnisse, Leichtigkeit und Geschick in der Handhabung der heiligen Schrift, Fertigkeit im kanonischen Recht und in den orientalischen Sprachen, eine erhabene Philosophie und ein großartiger Überblick, Tiefe des Geistes, Richtigkeit und Sicherheit im Urteile: sind die Vorzüge und Merkmale, welche dieses Buch auszeichnen, das gewiß wert ist, einen vorzüglichen Platz in der Bibliothek eines jeden sich mit ernsten Studien befassenden Mannes einzunehmen; denn es gehört zur Klasse jener Bücher, die der Intelligenz ein neues Feld eröffnen, wenn man sie zum ersten Male liest: es schärft das Urteil, setzt den Verstand in eine vorteilhafte Lage hinsichtlich der Wahrheit, es erweitert und vergrößert den Kreis seiner Thätigkeit und seiner Erkenntnisse; und damit nichts an seiner Vollkommenheit fehle, so macht sein eleganter Stil seine Lektüre unterhaltend und angenehm.

In Anbetracht dieses kann man sich nicht mehr wundern, daß sein Erscheinen auf dem Konzil von Trient die Aufmerksamkeit aller hervorrief. Mehr als einmal genügte sein Wort, auf das man sehr viel gab, daß Entscheidungen, die schon für die Approbation bereit

waren, wieder verbessert und umgeändert wurden. „Von allen Theologen," sagt Perrier, „die dem Konzil von Trient beiwohnten, hatte Melchior Canus den größten und berühmtesten Namen. Keiner von seinen Zeitgenossen erklärte mit größerem Geschick als er die Geheimnisse der heiligen Schrift." „Melchior Canus," fügt Altamura hinzu, „war ein Mann von großer Beredsamkeit, tüchtig in der griechischen und hebräischen Sprache, außerordentlich bewandert in den heiligen Wissenschaften, in den Kirchenvätern, in der Geschichte und in der Lehre des heiligen Thomas und Aristoteles'. Ein Universalgenie, von vorzüglichem Scharfsinne in seinen Urteilen, gründlich unterrichtet in allen Wissenschaften zeichnet er sich in allen aus, und sein litterarischer Ruf, weit entfernt, im Verlaufe der Zeit abzunehmen, wird im Gegenteil mit der Zahl seiner Leser größer."

Nicht weniger berühmt als der Name des Melchior Canus war in jener Zeit der in mehr als einer Hinsicht berühmte Petrus Soto. Ein eifersüchtiger Verteidiger des Glaubens und unermüdlicher Schriftsteller, machte ihn seine Feder den Neuerern furchtbar, welche die Gesellschaft und die Kirche umstürzen wollten. Restaurator der Universität Dillingen in Süddeutschland, Professor an der Hochschule zu Oxford: ertönte sein Wort mächtig und majestätisch an den beiden Universitäten zur Verteidigung der angegriffenen Religion; und es kamen Personen aus allen Ständen, durch seinen Ruf angezogen, herbei, um seine Vorlesungen zu hören, während zugleich eine Menge von gelehrten Werken und Kontroversschriften aus seiner Feder hervorgingen. Jedoch die glänzendste Epoche seines Lebens war sein Erscheinen in Trient in der dritten und letzten Periode der Feier des Konzils von Trient. Von Pius IV. als sein erster Theolog hingeschickt, während der Ruhm seiner Thaten und seiner Lehre ihm schon vorausgeeilt war, erregte sein Erscheinen eine gewaltige Sensation bei der ganzen Kirchenversammlung, da er einstimmig als Fürst der Theologen anerkannt war, wie Nikolaus Antonius sagt. Seine Arbeiten, sein Verdienst, seine Fähigkeit und sein Eifer finden sich auf jeder Seite der Geschichte jenes großen Konzils verzeichnet. Ebenso ernst und strenge in seinen Lehren wie in seinen Sitten, war er der echte Repräsentant der spanischen Kirche und die Seele des Konzils in seiner letzten Periode. Die tiefe Sensation und der bittere Schmerz, welchen sein Tod bei den Vätern hervorbrachte, ist ein unbestreitbarer Beweis seines hohen und wohlverdienten Ansehens. „Der Tod des Soto," sagt Palavicini in seiner „Geschichte des Konzils von Trient", „höchst

erbaulich und würdig eines heiligen Ordensmannes, verursachte große Sensation auf dem Konzile, welches in vollständige Dunkelheit zu verfallen schien, da es einige seiner größten Lichter verloren hatte." — Bekannt ist die Sensation, welche zu Trient und nachher in ganz Europa der Brief verursachte, den er von seinem Sterbebette aus an den Papst über die Pflicht der Residenz und die Suprematie des Papstes schrieb.

Wenn die scholastische Philosophie des heiligen Thomas nur die vier erwähnten Dominikanertheologen hervorgebracht hätte; so würden ihre Namen allein hinreichen, ihre Nützlichkeit zu empfehlen und ihren wohlthätigen Einfluß auf die Theologie und auch auf die Rechtswissenschaft zu beweisen; denn man darf es nicht vergessen: diese großen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts waren zu gleicher Zeit auch tiefgelehrte Kanonisten. Aber es sind diese ausgezeichneten Männer nicht die einzigen, die in dieser Philosophie gebildet sind; die Namen von Franziskus Viktoria, dem ersten Restaurator der theologischen Studien in Spanien, von Wilhelm Foscarari und Franziskus Foreiro, den Herausgebern des Catechismus Romanus; die Namen von Ambrosius Catarino, Johannes Faber und Oleastro, sind wert, an der Seite ihrer Brüder und Ordensgenossen zu stehen. Wir übergehen die Namen so vieler anderer Theologen und Kanonisten, sowohl des Welt- als des Ordensklerus jenes einen Jahrhunderts, die wir nicht alle anführen können: Alle haben sich in der philosophischen Schule des heiligen Thomas gebildet; wir erinnern bloß an die Namen von Antonius Augustin, Perez Ayala, Arias Montanus, die beiden Covarrubias und Azpilcueta; ferner an die Namen der Jesuiten Lainez, Salmeron und Torres. Keiner von diesen im Wissen berühmten Männern; keiner von diesen Gelehrten erster Klasse fand sich durch diese Philosophie behindert; sie war es vielmehr, welche ihre Intelligenz bildete und entwickelte, welche sie befähigte, alle Wissenschaften beherrschen zu können, welche der Bildung und Richtung ihres Urteils vorstand, und welche ihren Geist stärkend und seine Gedanken erhebend, sie mit sicherem und festem Schritte zum Heiligtum der höheren Wissenschaften führte.

Zu wiederholten Malen hat man den Scholastikern die Unterwürfigkeit und Abhängigkeit des Gedankens von der Autorität des Aristoteles, und die Unterordnung ihrer philosophischen Spekulationen unter die theologischen Principien

vorgeworfen. Ich will mich nicht bei der Untersuchung der natürlichen und gewichtigen Ursachen, die notwendigerweise zusammenwirkten, um diese Herrschaft der aristotelischen Philosophie zu begründen, aufhalten: eine Herrschaft, welcher sich auf die nämliche Weise wie die alten Scholastiker alle die unterworfen sahen, welche gegen die Scholastiker später so bitteren Tadel erhoben haben. Ebensowenig lasse ich mich auf Einzelnheiten über die Vorteile, welche die Wissenschaften aus diesem Einflusse zogen, noch auf die Nachteile und Übel ein, welche ein philosophischer Eklekticismus dem menschlichen Geiste bereitet haben würde, in einer Zeit mit so eigentümlichen Verhältnissen, wie diejenigen waren, welche sich damals für die Entfaltung der menschlichen Thätigkeit in der Entwickelung und Richtung der Wissenschaften darboten. Ohne also die Existenz dieses Mißbrauches zu leugnen beschränke ich mich einzig darauf, auf die übertriebenen Verhältnisse, welche man dieser Erscheinung zugeschrieben hat, aufmerksam zu machen; denn es ist wohlbekannt, daß viele Ansichten des Aristoteles von dem größten Teile der Scholastiker verworfen wurden, und nicht wenige Punkte seiner Lehre den Gegenstand einer freien Kontroverse in den Schulen bildeten. Auf jeden Fall würde der Mißbrauch mit der Zeit abgenommen haben, und durch die Anstrengungen und auf Antrieb der Scholastiker selbst vollständig verschwunden sein. Und wer sich hiervon überzeugen will, der lese nur Melchior Canus; dort wird er die Freiheit sehen, womit dieser berühmte Schriftsteller den Stagyriten und seine Lehren beurteilt. Man lese auch das Werk von Campanella: De paganismo rejiciendo, worin dieser Dominikaner die Irrtümer des Aristoteles angiebt und auch widerlegt, und eine sehr schätzbare Kritik über diesen Philosophen liefert.

Größer noch ist die Ungerechtigkeit, mit der man über die Beziehungen und den Einfluß der Theologie auf jene Philosophie geurteilt hat. „Die Logik des Aristoteles," sagt Garcia Luna, „herrschte im Mittelalter vor. Da alle Wissenschaften der Autorität der heiligen Schrift unterworfen waren, war nur eine Lehre zulässig, die sich darauf beschränkte, die passende Methode zu lehren, wie man Folgerungen aus den aufgestellten Principien ziehen könne, weil es nicht erlaubt war, über Irrtum oder Wahrheit zu sprechen, welche in ihnen enthalten sein konnte." — Wenn wir uns ganz gelinde über diese Worte aussprechen sollen, so müssen wir sagen: sie enthalten eine ganz traurige Begriffsverwirrung. Denn in der That; wenn der Sinn der Worte dieses Schriftstellers der ist, daß die Scholastiker nicht

das Recht zu haben glaubten, die Wahrheit der geoffenbarten Principien in Zweifel ziehen zu dürfen, wie er anzudeuten scheint, wenn er sagt, daß sie sich darauf beschränkten, die passende Methode zu lehren, wie man Folgerungen aus den aufgestellten Principien ziehen könne, weil es nicht erlaubt war, über Irrtum oder Wahrheit, die in ihnen enthalten sein konnte, zu sprechen, „da alle Wissenschaften der Autorität der heiligen Schrift unterworfen waren"; so muß man, statt sie wegen dieser Überzeugung und eines solchen Verhaltens irgendwie zu tadeln, vielmehr anerkennen, daß sie die richtige Methode zur Erforschung der Wahrheit und zum Fortschritte der Wissenschaften zu wählen verstanden. Die Wahrheit und die Gewißheit sind die einzig richtigen Ausgangspunkte in der Erforschung und Entwickelung der Wissenschaft und der Erkenntnisse; und die heilige Schrift ist das Wort Gottes, und das Wort Gottes ist Gewißheit und Wahrheit. Wollte Gott, die Philosophen unseres Jahrhunderts hätten sich niemals von einer solchen Methode entfernt, zum Heile der Gesellschaft und auch der Wissenschaften!

Wie es nicht anders sein konnte, erkannte Leibnitz mit seinem tief gesunden Sinne die Nützlichkeit und Gediegenheit der scholastischen Philosophie, und besonders ihren wohlthätigen Einfluß auf die Theologie. Seine Worte, die ich jetzt anführen will, sind eine Bestätigung alles dessen, was ich in diesem Werke gesagt habe. „Ich sehe, daß viele gelehrte Männer überzeugt sind, daß man die Philosophie der Schulen beseitigen und eine andere an deren Stelle setzen müsse; aber nachdem ich alles wohl erwogen habe, finde ich, daß die Philosophie der Alten gediegen, und daß es notwendig ist, sich der Philosophie der Modernen zu bedienen, um jene zu bereichern, aber nicht um sie zu beseitigen. Über diesen besonderen Punkt habe ich mit gelehrten Cartesianern verschiedene Male gestritten, welchen ich selbst durch die Mathematik bewiesen habe, daß sie nicht zur Kenntnis der Naturgesetze gekommen seien, und daß es, um zu dieser Kenntnis zu gelangen, nötig sei, in der Natur nicht allein die Materie, sondern auch ihre Eigenschaften oder Kräfte zu betrachten . . . darum denke ich, die Philosophie der Alten oder der Schule wiederherzustellen, deren sich die Theologie mit so viel Nutzen bedient, ohne deshalb den neueren Entdeckungen den Rücken zu kehren." — „Unsere Modernen," sagt er anderswo, „lassen dem heiligen Thomas und anderen großen Männern jener Zeit nicht hinlänglich Gerechtigkeit widerfahren; in den Meinungen der scholastischen Philosophen und Theologen findet sich mehr Gediegen-

heit, als man meint. Ich bin sogar überzeugt, wenn ein tüchtiges Talent sich daran machte, ihre Gedanken nach der Methode der analytischen Geometrie zu erläutern und zu verarbeiten, sich dort ein Schatz von sehr wichtigen und vollständig bündigen Wahrheiten finden ließe."

Zehntes Kapitel.

Der heilige Thomas und Cartesius.

Wenn man einen Blick auf die Geschichte der christlichen Philosophie nach den fünf ersten Jahrhunderten des Christentums thut, so entdeckt man in ihr zwei kritische Epochen, die auf eine vorzügliche Weise mit der Entwickelung und den Wechselfällen des Christentums in Verbindung stehen. In diesen zwei Epochen stellte sich die Philosophie an den Rand des Abgrundes, indem sie verzweifelte Anstrengungen machte, mit der christlich-philosophischen Tradition zu brechen und den Rationalismus an die Stelle des Christentums zu setzen. Diese zwei kritischen Zeiten sind mit dem Namen von zwei Philosophen verbunden, die sich sowohl hinsichtlich der eminenten Anlagen und Tiefe des Geistes, als auch hinsichtlich der Beschaffenheit des auf die Entwickelung der Philosophie und die Erscheinung der philosophischen Systeme ausgeübten Einflusses unterscheiden. Wenn der erste dieser Philosophen, während er durch die Erhabenheit seines Genius der Philosophie einen mächtigen Anstoß verlieh, sie zu gleicher Zeit vor dem Abgrunde bewahrte, indem er der menschlichen Vernunft den Weg vorzeichnete, den sie verfolgen mußte, um den allmählichen Fortschritt der Wissenschaften zu bewerkstelligen, ohne sich selbst zu zerstören, was geschehen wäre, wenn sie in den schwindelnden Kreis des Rationalismus eingetreten, wo sie schließlich zum Pantheismus kommen mußte, der sein letztes Wort und seine allgemeinste Form ist: so wurde der zweite, anstatt dem gewaltigen Strome, der die katholische Philosophie zu zerstören drohte, einen Damm entgegenzustellen, von ihm fortgerissen, ohne daß er es vielleicht selber wußte, und vergrößerte die Ungestümheit seines zerstörenden Laufes in der gefährlichen Richtung zum Rationalismus und Pantheismus hin. Das zwölfte und dreizehnte Jahrhundert bezeichnen die erste der kritischen Epochen, und das fünfzehnte und sechzehnte Jahrhundert reprä-

ſentieren die zweite; die Namen des **heiligen Thomas** und des **Carteſius** ſtellen ſich mit dieſen zwei kritiſchen Epochen der Philoſophie dem Geiſte von ſelbſt dar.

Daß die philoſophiſche Wiſſenſchaft in der erſten Periode einer allgemeinen Verwirrung anheimgefallen, und allen großen und gefährlichen Irrtümern des Rationalismus in allen ſeinen Geſtalten preisgegeben war, ſieht man deutlich an den groben Irrtümern der Metaphyſiker jener Jahrhunderte, welche die Offenbarungswahrheiten an den Vorſchriften und Diktaten der reinen Vernunft meſſen und ſie denſelben unterordnen und ſogar über die erhabenſten Geheimniſſe der Religion nach den heidniſchen Lehren des Plato und Ariſtoteles urteilen wollten. Die Unfehlbarkeit, welche man dieſen Orakelſprüchen der heidniſchen Philoſophie beilegen wollte, und ihre Halbvergötterung, finden ſich in Harmonie mit dem reinen Rationalismus des Scotus Erigena, Roscelin, Abälard, Almarich und David von Dinanto. Die antireligiöſen Spitzfindigkeiten dieſer Männer, die Auffriſchung der Hauptirrtümer der heidniſchen Philoſophie, endlich die Anwendung ihrer pantheiſtiſchen Lehren und die Entwickelung dieſes Syſtems durch die großen Rationaliſten des Mittelalters offenbaren auf eine zu handgreifliche Weiſe das traurige Schickſal, das der Philoſophie jener Zeit bevorſtand, wenn ſie nicht eine andere Richtung eingeſchlagen hätte.

Aber es erſchien damals der **heilige Thomas**, und mit ſeiner mächtigen Stimme jene große Bewegung der Geiſter beherrſchend, lehrte er die Vernunft, ſich in ihren Grenzen zu halten, ohne ihre wirklichen Rechte zu verringern oder aufzugeben; er zeigte, daß die Offenbarung, ſtatt den Flug der Intelligenz einzuſchränken oder den Fortſchritt der Wiſſenſchaft aufzuhalten, dieſe Intelligenz vielmehr ſtärke und dieſen Fortſchritt begünſtige; daß das göttliche Wort ſelbſtverſtändlich der Leitſtern für die menſchliche Vernunft ſei; daß die Religion der Philoſophie ein weites Feld einräume, um ſich jeder Art von wiſſenſchaftlichen Spekulationen, auch den größten und erhabenſten, hinzugeben, und daß eine wahrhaft vernünftige und des Menſchen würdige Philoſophie allein die ſei, welche in Übereinſtimmung mit dem Worte Gottes ihren Weg geht, welches, da Gott ſich nicht widerſprechen kann, notwendig die feſteſte Grundlage, die Entwickelung und Vervollkommnung der Philoſophie, das Alpha und Omega der Vernunft auf wiſſenſchaftlichem Gebiete bilde. Dann zeigt der heilige Thomas den Weg, dem man folgen muß, wenn man die Lehren der heidniſchen Philoſophie richtig beurteilen will. Er

lehrt nämlich einerseits, die christliche Philosophie müsse sich die in der heidnischen Philosophie enthaltenen Wahrheiten zu nutze machen; andererseits aber bekämpft er wieder ihre Irrtümer. Er läßt die erhabenen Forschungen der Heiden und besonders des Aristoteles dem Fortschritte der Wissenschaft dienen; aber zu gleicher Zeit zeigt er auch die Gefahren vieler ihrer Lehren und bekämpft ihre Irrtümer, und bringt die zum Schweigen, welche die Lehren des Aristoteles und jedwedes anderen Philosophen dem Worte Gottes vorziehen. Er greift den entstehenden Rationalismus in seiner Wurzel an und bekämpft ihn besonders in seiner pantheistischen Gestalt. Indem er ohne Zweifel erkennt, daß der Pantheismus die gefährlichste Form des Rationalismus ist, den er bekämpfte, setzt er seine Irrtümer und Tendenzen in klares Licht; in fast allen seinen Schriften greift er ihn sowohl in seinen Principien, als in seinen Anwendungen, in seinen Konsequenzen und in allen seinen Erscheinungen an.

So wirkte dieser außerordentliche Mann im dreizehnten Jahrhundert. Mit seiner Feder und dem Zauber seines Namens die Bewegung des Rationalismus zum Stillstande bringend, bezeichnete er der Wissenschaft den Weg, dem sie folgen mußte, um sich ihres Namens würdig zu machen und die Klippen zu vermeiden, die sie auf ihrem Wege antreffen mußte. Wenn die Philosophie an diesen Klippen gescheitert und nicht dahin gelangt ist, sich ihres Namens würdig zu machen, so ist gewiß nicht der heilige Thomas daran schuld gewesen.

Sehen wir nun, ob der Einfluß des Cartesius in der zweiten Epoche eben so wohlthätig für die gesunde Philosophie und die Religion gewesen ist, oder ob er im Gegenteil, statt die zerstörende Bewegung des Rationalismus aufzuhalten, mit seiner Methode und seinen Lehren zu der immensen Verbreitung und Entwickelung dieses Hauptirrtums mit allen seinen traurigen Konsequenzen und seinen zwei großen Erscheinungen, dem Materialismus und Pantheismus, unter den modernen Nationen beigetragen hat. Hören wir deshalb das Wort eines Mannes, dem seine tiefen und gewissenhaften Forschungen über den Ursprung und die Fortschritte des Übels, das die moderne Gesellschaft seit einigen Jahrhunderten bis jetzt drückt, das Recht verschaffen, über diesen Gegenstand zu sprechen. Ich führe hier das vernünftige Urteil an, das Abbé Gaume über Cartesius unter dem Gesichtspunkte des Rationalismus fällt.[1])

[1]) La Révolut. Tom 4. pag. 333 u. folg.

„Wir würden mit unserer Arbeit nicht zu Ende kommen, wenn wir alle Rationalisten durchgehen wollten, die in Frankreich seit der Zeit der ‚Renaissance' bis zu Ende des Jahrhunderts Ludwigs XIV. aufgetaucht sind. Den ersten jedoch müssen wir anführen, der bei uns, wie jedermann weiß, die Philosophie des Zweifels einführte, und die Denkfreiheit als System proklamierte, nämlich **Cartesius.** Ohne uns um seine Absicht zu kümmern oder die so oftmals gemachte Darstellung seiner philosophischen Methode zu wiederholen, brauchen wir zur Charakteristik des Cartesius bloß daran zu erinnern, daß sein System von der Sorbonne verurteilt, sogar auch von Protestanten verworfen und vom heiligen Stuhle kondemniert ist; daß er Spinoza hervorbrachte, den ‚Geometer des Skepticismus und Atheismus', wie Bayle ihn nennt; daß er angeklagt wurde, wie man aus der über seine Philosophie gefällten Censur sehen kann, er habe den größten Teil seiner Principien aus dem skeptischen Werke des Jordano Bruno geschöpft, und daß er von den Freidenkern als der Vater des von diesen proklamierten Rationalismus angesehen und gepriesen wurde. ‚Nach dem Kanzler Baco,' sagt d'Alembert, ‚kam der berühmte Cartesius. Dieser ungewöhnliche Mann hatte ganz das Zeug dazu, das Antlitz der Philosophie zu verändern. Er lehrte die tüchtigen Köpfe, das Joch der Scholastik, der öffentlichen Meinung, der Autorität, mit einem Worte: der Vorurteile und der Barbarei beherzt abzuschütteln. Und durch diese Rebellion, deren Früchte wir heute einsammeln, leistete er der Philosophie vielleicht wesentlichere Dienste, als sie allen seinen berühmten Vorgängern verdankt. Es kann Cartesius als ein Chef von Verschwörern betrachtet werden, der den Mut hatte, sich zuerst gegen eine willkürliche und despotische Macht zu erheben; und der, eine glänzende Revolution inaugurierend, die Grundlagen zu einer besseren und glücklicheren Regierung legte, als wie sie vor ihm vorhanden war.'

„Nicht weniger klar drückt sich Condorcet aus: ‚Der Schatz der alten Erkenntnisse,' sagt er, ‚in den griechischen Büchern aufbewahrt und von den aus Konstantinopel vertriebenen Gelehrten in Italien verbreitet, belebte dort die Liebe zu den Wissenschaften. Cartesius, mit einem großen und kühnen Geiste begabt, legte die letzte Hand an die Revolution, zerbrach alle Ketten, womit die öffentliche Meinung den menschlichen Geist beladen hatte; und indem er seine kühne Philosophie auf alle Gegenstände aus dem Bereiche unserer Intelligenz anwandte, sicherte er für immer der Vernunft ihre Rechte und Unabhängigkeit.'

‚Cartesius', so fahren die Rationalisten unserer Tage fort, ‚ein kühner Neuerer und ein Genie von ungewöhnlicher Kraft, bildete sich seine eigenen Ideen und überließ sich seinen eigenen inneren Gefühlen. Deshalb konnte er nicht anders: er mußte die Autorität der Einzelvernunft und das Recht, jede Art von Lehre zu prüfen und über sie zu urteilen und zu richten, anerkennen. Der Ruhm des Cartesius besteht darin, daß er diese Grundsätze ausgesprochen und auch praktisch angewandt hat, und so der Urheber der intellektuellen Bewegung gewesen ist, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ihre Früchte gebracht, und heute mehr als je ihren Einfluß auf die philosophische Welt ausübt. Heute in der That, Dank dem Cartesius, sind wir alle Protestanten in der Philosophie, wie wir alle, Dank dem Luther, Protestanten in der Religion sind.'

„Diesen Zeugnissen, die wir leicht vervielfältigen könnten, fügen wir nur noch das der ersten französischen Revolution hinzu. Als sie bei Aufstellung ihres Stammbaumes ihre Väter suchte, um dieselben als dankbares Kind zu verherrlichen, vergaß sie vor allem Cartesius nicht; und einige Tage vorher, ehe sie die Vernunft auf die Altäre Frankreichs setzte, beschloß sie die Vergötterung dieses modernen Philosophen, der von ihr als der beste Priester dieser Göttin betrachtet wurde. Das folgende, wenig bekannte Dokument wird zur Erbauung der katholischen Philosophen dienen, welche den Rationalismus oder Semirationalismus des Cartesius hartnäckig verteidigen." — So weit der Abbé Gaume.

Der Verfasser bringt nun im folgenden den Wortlaut des Dekretes der Nationalversammlung, betreffend die Ehrenbezeigungen, die Cartesius dargebracht werden sollten.

Wenn man den Baum an seinen Früchten erkennt, und das Zugeständnis des Feindes eine Beweisführung vollgültig machen kann, so haben wir das Recht, zu schließen, daß der traurige Einfluß des Cartesius, den er auf die Verirrungen der modernen Philosophie und die rationalistische Schule ausgeübt hat, nicht in Zweifel gezogen werden kann. Das, was Gaume hinsichtlich des d'Alembert, Condorcet, und der Redakteure des „Globe" gethan hat, ließe sich leicht auf alle Anhänger des Rationalismus ausdehnen; denn man wird kaum einen finden, der nicht Cartesius mit Lobsprüchen deshalb überhäuft hätte, daß er die Philosophie von der Theologie getrennt, die Unabhängigkeit der menschlichen Vernunft proklamiert und die Kette der wissenschaft-

lichen und religiöſen Tradition gebrochen: welche Tradition die chriſtliche Philoſophie geſchaffen, ſie entwickelt und auf eine wunderbare Weiſe veredelt hatte in Auguſtin und Thomas, zwei großen und gewaltigen Geiſtern, die unter dem Schatten dieſer Tradition die Philoſophie auf eine Höhe erhoben, zu welcher niemals die zwei größten Geiſter des Altertums, Plato und Ariſtoteles, in ihren erhabenſten philoſophiſchen Ideen gelangen, ja vielleicht ſich nicht einmal nähern konnten. Carteſius, der in ſeiner frechen antireligiöſen Anmaßung die Wiſſenſchaft auf die Vernunft, mit Ausſchluß der Religion, gründen und vom traditionellen Elemente ganz abſehen wollte, mußte notwendig dem Rationalismus die Thüre öffnen und öffnete ſie in der That. Darum die Lobeserhebungen, deren Gegenſtand er von Seite der Philoſophie des vergangenen Jahrhunderts geweſen iſt; und deshalb auch die beſtändige Anpreiſung ſeiner philoſophiſchen Methode durch das Haupt des Eklekticismus unſerer Tage (Couſin), welcher, wie allbekannt iſt, nichts als eine Manifeſtation des Pantheismus und eine Phaſe des Rationalismus iſt.

Ehe wir uns daran machen, die Lehre des Carteſius an ſich und in ihren Beziehungen zu den philoſophiſchen Syſtemen, die ihr folgten, zu würdigen, erlaube ich mir, eine wichtige Bemerkung vorauszuſchicken. Es giebt nicht wenig Schriftſteller, welche bei Beſprechung der nach Carteſius in der Philoſophie bewirkten Revolution dieſem Philoſophen einen vorwiegenden und faſt ausſchließlichen Einfluß auf die Beſtimmung dieſes Phänomens zuſchreiben. Dieſen Schriftſtellern zufolge iſt Carteſius ein eminent ſchöpferiſches Genie, ein mit wunderbarer Kraft begabter Geiſt, der fähig iſt, ganz Europa in Bewegung zu ſetzen; kurz, ein Genie, deſſen Willenskraft, deſſen großer Intelligenz, und deſſen Tiefe und Ausdehnung des Blickes einzig die Erſcheinung der modernen Philoſophie mit ihrer hundertmal geprieſenen Denkfreiheit zu verdanken iſt; mit einem Worte: dieſen Kritikern zufolge war der neue Weg, den die Philoſophie einſchlug, das ausſchließliche Werk des gewaltigen Genies und der glänzenden Geiſtesgaben des Carteſius.

Iſt es denn aber auch gewiß, daß Carteſius der Gründer dieſer neuen philoſophiſchen Methode iſt, die dahinſtrebt, von der Philoſophie jede andere Autorität fernzuhalten? Verdankt man ſeinem Einfluſſe und ſeinen Ideen allein die Verleugnung der wiſſenſchaftlichen Tradition, die Verachtung der ſcholaſtiſchen Philoſophie und die ſemirationaliſtiſche Methode, die ſich bei den Völkern Europas ſeit einigen Jahrhunderten bis heute entwickelt hat? Ich glaube, kein chriſtlicher

Philosoph wird Cartesius wegen dieses Ruhmes beneiden, auch unter der Voraussetzung, daß man ihm diesen Ruhm mit Recht zuschreiben könnte. Indessen sind die Thatsachen und die Geschichte weit entfernt, diese Titel seines vermeintlichen Ruhmes zu bestätigen. Nehmen wir einmal einen Augenblick an, Cartesius habe, statt im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts zu erscheinen und seine Werke zu veröffentlichen, zwei Jahrhunderte zuvor gelebt; würde in diesem Falle die philosophische Revolution eingetreten sein, die zu seiner Zeit stattfand? Was mich angeht, so zögere ich nicht, nein! zu sagen; seine Schriften hätten nur wegen ihrer gefährlichen Tendenzen die Aufmerksamkeit erregt, und sein Name würde unter den bloß mittelmäßigen Geistern seinen verdienten Platz gefunden haben.

Wenn Cartesius eine so unverdiente Berühmtheit erlangt hat, so sind hieran weder sein persönlicher Einfluß auf den Cartesianismus, noch die Eigenschaften seines Geistes, noch die Verdienste seiner Schriften schuld. Die eigentümlichen Zeitumstände, die durchaus neuen Verhältnisse, in welche die europäischen Nationen eingetreten waren, und ganz besonders die günstige Stimmung der Geister hinsichtlich des uns beschäftigenden Phänomens, waren unstreitig wirksamere Ursachen dieses Einflusses, als die Anstrengungen und Arbeiten des Cartesius.

Wenn man sich erinnert, daß die so sehr gefeierte Renaissance mitten in Europa hinein die Originaltexte und Werke der griechischen Philosophie geworfen hatte, und daß hierdurch in den Geistern eine übertriebene Vorliebe für die Spekulationen der heidnischen Philosophie erweckt und nach und nach die Vernunft gewöhnt hatte, von der geoffenbarten Lehre abzusehen, die einzig im stande ist, sie in ihren natürlichen Grenzen zu halten und die Verirrungen ihres stolzen Selbstvertrauens zu verhüten; wenn man bedenkt, daß nach einer weisen Bemerkung des unsterblichen Verfassers des „Protestantismus" (Balmes) „der Zustand der modernen Gesellschaft seit drei Jahrhunderten derartig ist, daß alle in ihr vorkommenden Thaten und Ereignisse den Charakter der Allgemeinheit und darum der Wichtigkeit annehmen müssen, was sie von den nämlichen Thaten, die aber zu anderen Zeiten geschehen sind, wo der Zustand der Gesellschaft ein verschiedener war, unterscheiden muß;" wenn man in Anschlag bringt die rasche und unwiderstehliche Verbreitung der Ideen, Gedanken und sogar der Sitten und Gebräuche, welche damals unter

den verſchiedenen Nationen Europas vorkam, ſowie auch die Verbreitung und gegenſeitige Wirkung dieſer Ideen, Gedanken und Sitten des einen Volkes auf das andere mittels der Buchdruckerkunſt, einer erſtaunlichen Erfindung des menſchlichen Geiſtes und ein Univerſalband für die Geiſter; wenn man alles dieſes in Anſchlag bringt, ſage ich, ſo wird es nicht ſchwer werden, zu erkennen, daß man von dem Ruhme viel wegſchneiden muß, den diejenigen Carteſius zugeteilt haben, die ihn als Gründer der modernen Philoſophie und als die wirkende Urſache der in ſeinem Jahrhundert vollbrachten Revolution betrachtet haben und auch noch betrachten.

Man füge dieſem nun noch den tiefen Eindruck hinzu, der in den Geiſtern durch die neue Erſcheinung des Proteſtantismus hervorgebracht wurde, mit ſeinen auflöſenden und eminent rationaliſtiſchen Lehren, mit ſeinen heftigen Angriffen auf die religiöſe Autorität, mit ſeinen Grundſätzen der freien Forſchung, mit ſeinen unmittelbaren und direkten Tendenzen zum Rationalismus, ſeinen Predigten, mit ſeinem religiöſen und politiſchen Umſturz: und es wird die ſemirationaliſtiſche Methode des Carteſius einfach als eine Folgerung aus einem Principe und als die Frucht eines ausgeſtreuten Samenkornes zu betrachten ſein. Die Erſcheinung und Entwickelung des Carteſianismus müſſen der Erſcheinung und Entwickelung des Proteſtantismus analog ſein, wie der vorhin genannte große ſpaniſche Schriftſteller ſo philoſophiſch richtig geſagt hat. Wie dieſer, ſo bekam auch der Carteſianismus unerwartete Feſtigkeit und Dimenſionen mehr durch die Dispoſition der Geiſter und die Verhältniſſe der Zeiten und der Geſellſchaft, in welchen er erſchien, als durch die vorzüglichen Eigenſchaften oder den perſönlichen Einfluß des Mannes, der von oberflächlichen Geiſtern Vater eines Syſtems genannt wird, wobei er kaum etwas anderes that, als den Namen hergeben; denn der Carteſianismus, inſofern er die philoſophiſche Revolution ausdrückt, welche die Philoſophie einen neuen Weg einſchlagen ließ, indem ſie ihre Richtung veränderte und fälſchte und die Kette der wiſſenſchaftlichen und religiöſen Tradition der chriſtlichen Philoſophie zerbrach, fand ſich ſeit der Erſcheinung und Verbreitung der proteſtantiſchen Lehren als ein böſer Keim in das Herz der Völker eingepflanzt. Der Carteſianismus würde ohne Carteſius ebenſo erſchienen ſein, wie mit ihm, oder beſſer geſagt: er war ſchon erſchienen, weil er ſich in der Tiefe aller jener Geiſter vorfand, die ſich in mehr oder weniger direkter und ausgeſprochener Verbindung

mit dem Protestantismus befanden und mit seinen Lehren sympathisierten.

Cartesius that also weiter nichts, als Luther abkonterfeien, indem er auf das philosophische Gebiet übertrug, was jener auf religiösem Gebiete gethan hatte; denn die wahrhaft denkenden Menschen und die wahrhaft christlichen Philosophen wissen sehr wohl, **daß der Cartesianismus, als der Ausdruck der modernen Philosophie, nur die Anwendung des Protestantismus auf die Philosophie ist.**

Man darf aber aus dem soeben Gesagten nicht etwa schließen, daß Cartesius auf keine Weise für die Irrtümer und Verirrungen, in welche er die unter seinem Namen vollbrachte philosophische Revolution gebracht hat, verantwortlich sei. Cartesius ist umsomehr zu verurteilen, als er die traurige Disposition der Geister und die Gefahren des die christliche Religion und Philosophie bedrohenden Rationalismus kennen mußte, jedoch seine Kräfte und den Glanz seines Namens nicht dazu anwandte, um diese Gefahren zu beschwören und aufzuhalten, sondern ihre Größe und Ausbreitung mittels seiner durchaus rationalistischen Lehren noch vermehrte.

Hier springt der Hauptunterschied des Geistes und Scharfblickes zwischen dem heiligen Thomas und dem französischen Philosophen so recht in die Augen. Als der erstere sah, daß der Rationalismus in seinem Kampfe gegen die Religion, gegen die Wissenschaft und gegen die Richtung der Philosophie nahe daran war, sich über Europa wie ein zerstörender Strom auszubreiten, richtete er gegen ihn alle seine Kräfte und verfolgte ihn ohne Aufhören, und stellte auf diese Weise die harmonische Eintracht der Wissenschaft und der Religion wieder her, hielt jene gefährliche Bewegung der Geister auf, und führte sie auf den richtigen Weg der Wissenschaft und des wahren Wissens zurück. Der zweite sah auch den Rationalismus nahe daran, eine schreckliche Explosion zu verursachen, fand auf seinem Lebenswege einen Vulkan vor, der an hundert Stellen auszubrechen drohte; aber anstatt jenes System von traurigen Konsequenzen zu bekämpfen, gab er ihm vielmehr durch seine Lehre eine mächtige Anregung und legte die brennende Lunte an den vorhandenen Zündstoff, der bereits sehr nahe daran war, sich von selbst zu entzünden. Hierin besteht die traurige Berühmtheit, welche dieser Mann erlangt hat, den wir weder mit einigen für einen gewöhnlichen Schwätzer, noch mit anderen für ein wahres Genie halten können. Seine ausschweifenden Gedanken; seine dem gesunden Sinne widerstrebenden Meinungen; seine plagiarischen

Reminiscenzen; die Eitelkeit und Arroganz, die an vielen Stellen seiner Schriften zu Tage treten; die häufigen Widersprüche, in die er verfällt: sind zu klare Beweise von der verhältnismäßigen Unbedeutendheit seines wissenschaftlichen Geistes, die niemals zulassen werden, daß man ihn mit Recht unter die großen Philosophen der Menschheit zählen kann. — Dieses möge genügen, da wir nur von seinen geistigen Kräften an sich sprechen wollen, und gänzlich Abstand nehmen von der Niedrigkeit und Gemeinheit der Absichten, welche einige Schriftsteller in ihm entdecken wollen, die ihn nämlich von der kindischen Eitelkeit getrieben glauben, durch die Entwickelung der Grundsätze des modernen Rationalismus mit allen seinen großen Irrtümern sich à tout prix einen berühmten Namen zu verschaffen, und sollte es auch eine traurige Berühmtheit sein.

Elftes Kapitel.

Fortsetzung desselben Gegenstandes.

(Der heilige Thomas und Carteſius.)

Wenn irgend etwas Charakteristisches in der Philosophie des Carteſius vorhanden ist, so ist es ohne Zweifel seine Lehre über die Wichtigkeit der Thatsachen des Selbstbewußtseins, worauf er die ganze Philosophie gründen will; und dann auch seine philosophische Methode, oder der viel besprochene methodische Zweifel. Ich will jetzt nicht die Solidität einer solchen Lehre an sich betrachten, sondern will nur einige Andeutungen über die darin enthaltenen Tendenzen mit Bezug auf die hauptsächlichsten Manifestationen des modernen Rationalismus machen. Der übertriebene Psychologismus ist die unmittelbare Konsequenz, oder vielmehr: ist der Ausdruck des Gedankens des Carteſius, wenn er als Fundamentalbasis der Philosophie das famose Cogito, ergo sum hinstellt. Nun führt aber der übertriebene Psychologismus leicht zum Sensualismus und Skepticismus. Der Ausdruck: „Ich denke“ ist ebenso der Ausdruck eines Phänomens der inneren Sensibilität, wie: „Ich sehe“ der Ausdruck eines Phänomens der äußeren Sensibilität ist. Derjenige, welcher sagt: Ich denke, kann ebensogut auch sagen: Ich empfinde meinen Gedanken oder nehme meinen Gedanken wahr; und unter dieser Fassung ist es unbestreitbar, daß das Axiom

des Cartesius sich auf den Ausdruck oder Ausspruch eines sensitiven Phänomens reduziert; denn es drückt die Empfindung oder Wahrnehmung einer Thätigkeit, oder was dasselbe ist: ihre sensitive Erfahrung aus.

Und sehen wir denn nicht Cartesius selbst dahin streben, den Gedanken mit der Sensation zu verwechseln und zu identifizieren? „Empfinden ist nichts anderes als denken," sagt er uns.[1]) „Unter dem Worte „denken", sagt er, verstehe ich das, was in unserem Innern geschieht. . . . Darum ist nicht allein das Erkennen, Wollen, Vorstellen, sondern auch das Empfinden dasselbe, was Denken ist."[2]) „Nicht allein die Meditationen und das Wollen, sondern auch die Funktionen des Sehens, Hörens, des Sichbestimmens für eine Bewegung mehr als für eine andere u. s. w., insofern es von der Seele abhängt, sind Gedanken."[3])

Ferner, selbst wenn man das Axiom des Cartesius als den Ausdruck einer intellektuellen Thatsache betrachtet, kann man niemals leugnen, daß es eine einzelne, rein subjektive Thatsache für den französischen Philosophen ist. Wenn also dieser behauptet, daß die Empfindung oder Wahrnehmung des erwähnten Phänomens als erste Wahrheit zu gelten hat, und daß es die Basis der ganzen Philosophie und das Princip ist, das in seinem Schoße alle Wahrheiten enthält: so ist der objektive Skepticismus unvermeidlich; denn wenn die ganze Philosophie nur die Entwickelung und Anwendung einer Thatsache des Einzelbewußtseins ist, sogar bis zu dem Punkte, daß selbst der Beweis des Daseins Gottes von diesem Principe ausgehen muß, und wenn die ganze wissenschaftliche Wahrheit auf ein subjektives Phänomen des inneren Sinnes sich stützen muß: dann ist es leicht einzusehen, daß alle unsere Erkenntnisse und die ganze philosophische Wissenschaft sich auf einfache Modifikationen des Geistes und auf eine Reihe von subjektiven Phänomenen ohne irgend einen objektiven Wert reduzieren. Als Hume seinen Skepticismus aufstellte, that er weiter nichts, als das von Cartesius aufgestellte Princip anwenden und weiter entwickeln, ebenso wie Locke, Condillac, Laromiguière und andere Anhänger des Sensualismus nichts weiter zu thun hatten, als noch einen Schritt weiter zu gehen,

---

[1]) Opera T. I. pag. 255.
[2]) Ibid. T. II. pag. 67.
[3]) Ibid. T. VII. pag. 392.

um zu ihrem Systeme zu gelangen, dadurch nämlich, daß sie an die Stelle der Thatsache des inneren Sinnes ein Phänomen der inneren oder äußeren Sensibilität setzten. — So verhält es sich mit dem großen Principe des französischen Philosophen, woraus er die ganze philosophische Wissenschaft ableiten wollte: es führt einerseits zum Sensualismus, andererseits zum idealistischen Skepticismus.

Wenn man nun noch hinzufügt, daß sowohl der transcendentale Idealismus Kant's als auch der subjektive Pantheismus Fichte's durch das Mittelglied Hume ganz augenscheinlich auf dasselbe Princip basiert sind: so werden wir bekennen müssen, daß das von Cartesius und seinen Anhängern als erste Wahrheit der Wissenschaft und als fruchtbarer Keim der Philosophie aufgestellte Princip nur die Fruchtbarkeit des Irrtums und des Bösen hat.

Wenn die Übertreibung des in dem Fundamentalaxiom des Cartesius eingeschlossenen Psychologismus dem Sensualismus, Skepticismus und dem idealistischen Pantheismus das Thor öffnet, so sind die Übelstände nicht geringer, zu welchen die zweite, die cartesianische Philosophie charakterisierende Basis führt. Die Prätension nämlich, die Gewißheit der philosophischen Wahrheiten auf den allgemeinen Zweifel zu gründen, schließt ein durchaus fehlerhaftes und dem gesunden Sinne widerstrebendes Verfahren in sich. Ich will jetzt nicht darüber sprechen, ob der Zweifel des französischen Philosophen hinsichtlich der ersten Principien und der moralischen und religiösen Wahrheiten ein wirklicher Zweifel war oder nicht; jedenfalls zeigt schon die Existenz der Kontroverse über diesen Punkt an, daß er wenigstens dem methodischen Zweifel nicht seine natürlichen und notwendigen Grenzen vorzuschreiben, noch mit Klarheit und Bestimmtheit seine Natur zu bestimmen wußte.

Auf jeden Fall untergräbt er durch die Thatsache selbst, daß er Veranlassung zu diesem Streite gab, und die Philosophie auf den allgemeinen Zweifel, sei er hypothetisch oder wirklich und absolut, bauen wollte, die Philosophie an der Basis und drückt ihr offenbar rationalistische und skeptische Tendenzen auf. Derjenige, welcher das ganze traditionelle und historische Gebäude des menschlichen Wissens zerstört; derjenige, welcher von den Wahrheiten der wissenschaftlichen Tradition, von Moral und Religion absieht, um von neuem das große Gebäude mit einziger Hilfe der reinen Vernunft, die sich einzig auf ein einzelnes Phänomen, auf eine subjektive Thatsache stützt,

zu errichten: ist dem Rationalismus und mehr noch dem idealistischen Skepticismus sehr nahe. Was ist der Rationalismus anderes, als das Bestreben, auf der Basis der Vernunft die Wissenschaft und das menschliche Wissen aufzubauen, wobei man von allem traditionellen und religiösen Elemente absieht? Und was ist der methodische Zweifel des Cartesianismus anderes, als die Bildung aller philosophischen Wissenschaft auf der ausschließlichen Basis der menschlichen Vernunft, und was noch mehr ist, nicht der Vernunft an sich und in der ganzen Ausdehnung ihrer Kraft und Stärke, sondern der individuellen Vernunft, angewandt auf ein partikuläres Faktum, auf eine kontingente Wahrheit, auf eine Wahrheit des inneren Sinnes, auf ein subjektives Phänomen? Wenn sich hier keine offenbare Tendenz zum Rationalismus findet; wenn man hier nicht den Kern und das Wesen des Rationalismus findet: so muß man die Idee und das Vorhandensein dieses Systems in der Welt überhaupt leugnen.

Wer ist auch nur im stande, zu begreifen, daß die ganze Philosophie und die unveränderliche Gewißheit ihrer Wahrheiten nicht mehr Fundament und kein anderes Princip habe, als den allgemeinen Zweifel? Das würde so viel heißen, als wenn man sagen wollte, die Festigkeit eines Gebäudes hange ab von seiner Erbauung auf Sand oder auf Wasser; das Nichts könne die Wirklichkeit, und die Negation die Affirmation hervorbringen. Wer vom Zweifel ausgeht, kann nur zum Zweifel gelangen; denn auf wissenschaftlichem Gebiete muß die Spitze der Pyramide ihrer Basis entsprechen, und die Deduktion muß in notwendiger Beziehung zum Principe stehen. Daß die Vernunft, einmal im Besitze der ersten ontologischen Wahrheiten und gestützt auf einige religiöse und moralische Wahrheiten, auf dieser Basis das Gebäude der Wissenschaft aufführen kann mittels der Vergleichung der einen Wahrheit mit der anderen, oder mittels des Nachdenkens über das Verhältnis und den Zusammenhang der ersten Wahrheiten mit den zweiten oder den Wahrheiten der Deduktion, und mittels der Prüfung und Verbindung der allgemeinen Wahrheiten mit den besonderen, mit den Thatsachen des Selbstbewußtseins und mit den kontingenten Phänomenen, begreift sich ohne Schwierigkeit; denn es begreift sich die natürliche Bewegung der Vernunft, daß sie, nachdem sie einen Stützpunkt und eine so weite und solide Basis hat, wie sie die Größe und die Beschaffenheit des Gebäudes erfordert, die Wissenschaft, welche als Keim in ihren Principien enthalten ist, hervorzubringen und zu entwickeln im stande ist.

Aber der allgemeine Zweifel enthält keinen positiven Keim, den die Vernunft zur Wissenschaft entfalten könnte; der allgemeine Zweifel schließt den wissenschaftlichen Nullismus in sich; denn die Vernunft kann sich nicht auf das Nichts stützen, noch die Wissenschaft aus der Tiefe des absoluten Mangels schöpfen. So also erzeugt der methodische Zweifel des Cartesius, da er nicht mehr Gewißheit und nicht mehr ursprüngliche Wahrheit anerkennt, als die Existenz unseres individuellen Gedankens oder auch eine subjektive Modifikation unseres Geistes, zu gleicher Zeit den Rationalismus und den fast allgemeinen Skepticismus, beschränkt die Philosophie auf eine unvollständige und durchaus fehlerhafte Psychologie, da er sie von ihren innigen und notwendigen Beziehungen zur Ontologie, Theodicee und Moral trennt, und führt zur absoluten Unmöglichkeit der Wissenschaft im ontologischen, moralischen und religiösen Gebiete.

Das sind die großen, von dem Gründer der modernen Philosophie, Cartesius nämlich, der christlichen Philosophie geleisteten Dienste, der von katholischen Philosophen als der schöpferische Geist aller philosophischen Wissenschaften gepriesen wird, der die Menschen zu denken lehrte, und der Vater der modernen Philosophie genannt werden müsse, welche sich indessen herabwürdigte und beständig mit groben Irrtümern gesättigt war, und vom Sensualismus zum Skepticismus und Idealismus, und dann wieder von diesen zum Pantheismus überging, und nichts weiter that, als die verschiedenen Formen des Rationalismus annehmen, indem sie sich nach und nach unter seinen verschiedenen Phasen und vielfachen Kundgebungen darstellte. Beiläufig sei bemerkt, daß wir bei den vorhin gemachten Bemerkungen nicht einmal den Pantheismus des Spinoza erwähnt haben, ein fast unmittelbares Resultat der cartesianischen Philosophie; ferner, daß wir den Cirkelschluß, in den der französische Philosoph verfällt, nicht besprochen haben, da er einerseits lehrt, die Erkenntnis des eigenen Gedankens mache die erste Wahrheit und die Basis aller wissenschaftlichen Gewißheit aus, und andererseits behauptet, jede Wahrheit und jede Gewißheit hange von der göttlichen Wesenheit und ihrer Wahrhaftigkeit ab. Die Anwendung dieser Lehre auf die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit der Welt setzt ihn von neuem in unmittelbare Berührung mit dem Pantheismus und Idealismus, und zwar so sehr, daß die „Encyklopädie des neunzehnten Jahrhunderts“ [1]), ungeachtet sie Cartesius unter einem

[1]) Tom. 10. Art. Descartes.

zu günstigen Gesichtspunkte beurteilt und ihm unverdienterweise philosophisches Verdienst zuschreibt, doch nicht umhin kann, zu sagen: „In seiner Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins hätte er unserer Meinung nach die Existenz Gottes und die Überzeugung von der Existenz der äußeren Welt auf eine Linie stellen müssen; denn ihm zufolge dürfte man die Existenz der Welt erst später glauben und zwar kraft eines ziemlich verwickelten Vernunftschlusses, dessen Basis die Wahrhaftigkeit Gottes ist. Nachdem die Existenz der Welt von Cartesius einmal schlecht aufgestellt und bewiesen war, nach der Existenz der Seele und Gottes, blieb die Thür dem Idealismus geöffnet; und dieses rief das System der zwei großen Schüler von Cartesius, des Spinoza und des Malebranche nämlich, hervor, für welche Gott das All ist und die Welt etwas sehr weniges."

Das soeben über die gefährlichen Tendenzen und das wissenschaftliche Verdienst der Philosophie des Cartesius gefällte Urteil findet sich in vollständiger Übereinstimmung mit dem Urteile eines Mannes, dem man gewiß keine übertriebene Vorliebe für die scholastische Philosophie vorwerfen wird, da er sich ja anstrengt, ihre Mängel ins klare Licht zu stellen, vielleicht sogar mit Übertreibung, und dem man auch nicht das Recht, als kompetenter Richter hierüber zu urteilen, absprechen kann. Jeder, welcher die philosophischen Schriften Gioberti's gelesen hat, wird in ihm einen Denker von nicht gewöhnlichem Scharfsinne finden, und einen Menschen, der eine tiefe Kenntnis der Geschichte und der Tendenzen der philosophischen Wissenschaften in allen ihren Perioden und Kundgebungen besaß. Ich führe hier einige seiner Stellen an.[1])

„Wenn Locke und selbst Condillac nicht den in der Lehre des Cartesius enthaltenen Skepticismus zu erkennen vermochten, so zeigten sie sich doch klüger als er, indem sie diesen verwegenen Rationalismus verwerfen, den der französische Philosoph in die Luft gebaut hatte; und wenn sie keinen hinlänglichen Scharfsinn zeigten, so gaben sie doch wenigstens Beweise von Urteilsfähigkeit. Indem die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts sich vollständig in den Kreis der zum Bereiche der Sinne gehörenden Erkenntnisse einschloß, und sich auf das Studium des Menschen, der Gesellschaft und der Natur beschränkte, nach der subjektiven Erkenntnis, welche man von diesen Dingen haben kann, ohne sich um ihre objektive Natur zu kümmern: so war

[1]) Introduz. allo studio della Filos. cap. 1. pag. 12.

dieses die echte Fortsetzung des Cartesianismus; ich sage echt, in der Voraussetzung, daß man den absoluten Zweifel vollständig vermeiden wollte, weil das System des Cartesius strenge genommen jedes Wissen unmöglich macht. Aber dieser unvermeidliche Widerspruch einmal aufgestellt, konnte das System des Cartesius, welches seinen Ausgangspunkt vom Gedanken, aber nicht als von einer objektiven Anschauung, sondern als von einer subjektiven Modifikation, mit anderen Worten: von der inneren Wahrnehmung nimmt, keine anderen Resultate hervorbringen, als die hypothetische Wissenschaft der sensitiven Dinge, in welcher die ganze Lehre des achtzehnten Jahrhunderts eigentlich besteht."

„Unter den alten Cartesianern von Profession ist Nikolaus Malebranche der einzige tüchtige Philosoph, dessen sich die französische Schule rühmen kann. In ihm lassen sich gleichsam zwei verschiedene und entgegengesetzte Menschen unterscheiden: der Nachahmer und der Urheber, der Schüler und der Meister, der Anhänger des Cartesius und der von den Meinungen seiner Zeitgenossen unabhängige Denker. . . . Wenn er zuweilen für Cartesius Partei ergreift, so verdient er hiefür kein Lob; im Gegenteil, er verdient deshalb Tadel; und jene seiner Irrtümer, welche von seiten der römischen Indexkongregation, sowie von seiten Arnauld's und Bossuet's ganz mit Recht verurteilt wurden, gehen wenigstens indirekt aus den fehlerhaften Principien dieses selben Cartesius hervor, und offenbaren die eigene Unbesonnenheit dieses letzteren. Aber abgerechnet diese Nebensachen ist Malebranche kein Cartesianer, wenn man nämlich mit dem Sektennamen, den man jemandem giebt, eine innere, wirkliche Verwandtschaft zwischen ihm und der Sekte, und nicht etwa nur eine einfache geschichtliche Beziehung andeuten will. Die veranlassenden Ursachen eines Systems sind verschieden von den bewirkenden Ursachen desselben. Und wenn man erzählt, eine Abhandlung von Cartesius habe Malebranche seinen Beruf für die Philosophie geoffenbart, so hätte auch jedes andere Buch über einen spekulativen Gegenstand seinen Geist aufwecken und die nämliche Wirkung hervorbringen können. Ich will nichts von Arnauld, von Nicole, von Bossuet oder Fenelon sagen, teils weil sie keine Philosophen von Fach waren, teils auch, weil sie nur einen Teil der cartesianischen Dogmen annahmen, und ihre Philosophie nicht allein den eigentlichen Principien des Cartesius fremd, sondern geradezu entgegengesetzt ist, und weil sie ganz ausdrücklich diese Principien verwarfen, dem Geiste und den Vorschriften der alten Schule treu bleibend." —

Diese verständigen Bemerkungen können dazu dienen, die übertriebenen, von Maret seinem Landsmanne gezollten Lobsprüche und die unrichtige Beurteilung auf das richtige Maß zurückzuführen, wenn er auf ihn allein das ganze Verdienst von einigen guten Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts zurückfließen läßt. „Cartesius," sagt er,[1]) „ist der Vater der modernen Philosophie. Unser großes philosophisches Jahrhundert, das siebzehnte, ist aus ihm hervorgegangen. Der Einfluß des Cartesius beschränkte sich nicht allein auf unser Vaterland, er erstreckte sich auf ganz Europa. Frankreich, einen Augenblick dem Cartesius untreu, indem es einen Augenblick Locke und Condillac nachlief, kehrte zu Lehren zurück, die der Klarheit und Kraft seines philosophischen Geistes entsprachen; und eine Schule, die zahlreichste und glänzendste, erklärte sich für eine Tochter und Erbin von Cartesius. Mit dem Geiste ihres Urhebers hat sie die Gefahren gewisser, von auswärts importierter Waren bekämpfen und besiegen können . . . Es würde noch merkwürdiger sein, wenn aus einer angeblich so gefährlichen Methode diese große Philosophie, so erhaben, so ernst, so moralisch, des siebzehnten Jahrhunderts hervorgegangen wäre; diese Philosophie, welche sich so offen als Alliierte des Christentums zeigte, so voll von christlichem Glauben, von christlichem Geiste und Gefühle. Ja, alle diese Philosophen des großen Jahrhunderts, die sich auf Cartesius entweder als seine direkten Schüler, oder doch als solche, die auf eine bemerkbare Weise seinem Einflusse unterlagen, beziehen, alle diese großen Männer, wie Malebranche, Arnauld, Pascal, Nicole, Huet, Bourdaloue, Bossuet, Fenelon, Leibnitz, Domat, d'Agueſſeau: waren Christen, welche die Philosophie mit der Religion vollkommen zu vereinigen wußten."

Übergehen wir mit Stillschweigen diese nichtssagende Aufzählung von Namen. Wenn man, statt überzeugende Beweise zu bringen, es vorzieht, die Bewunderung zu erregen und die Aufmerksamkeit von der eigentlichen Sache abzuziehen, so muß man die Leser durch eine Menge von berühmten und mit vaterländischer Vorliebe betrachteten Namen blenden, wenn auch viele derselben dem Gegenstande vollständig fremd sind. Wir wollen auch für den Augenblick die gewiß seltsame Idee vergessen, Arnauld, Huet und Leibnitz unter die Schüler des Cartesius zu zählen, die mit eben so großer Energie als Wahrheit auf seine Gefährlichkeit hinwiesen und seine Irrtümer bekämpften; wir

[1]) Philos. et Relig. Lect. 6.

wollen nur erinnern, daß die hauptsächlichsten und wahren Philosophen unter den genannten von Cartesius nur den Namen hatten; denn abgerechnet die idealistischen Tendenzen von Malebranche und Fenelon; abgerechnet den Occasionalismus des erstern und einige andere Irrtümer desselben, welche wir sehr gern dem Einflusse des Cartesius und seiner Lehre auf jene Schriftsteller zugestehen, finden wir, daß der Kern ihrer Philosophie in vollständigem Gegensatze zu der Methode und den rationalistischen Lehren des französischen Philosophen steht. Es würde uns der Beweis leicht sein, daß die philosophischen Werke Fenelon's wie auch die Logik Bossuet's nach der vorcartesianischen Philosophie gemacht und der treue Ausdruck der Lehre des heiligen Augustin und des heiligen Thomas sind.

Übrigens ist es durchaus klar, daß Maret die Rollen verwechselt hat, als er die Verwandtschaftsverhältnisse angab, die zwischen der philosophischen Schule des siebzehnten Jahrhunderts in ihren hauptsächlichsten Repräsentanten, und der sensualistischen Schule des folgenden Jahrhunderts, repräsentiert durch Locke, Condillac und durch alle Materialisten desselben Jahrhunderts, bestehen. Wenn der Dekan der theologischen Fakultät (Maret) mit der gehörigen Unparteilichkeit über diesen Gegenstand nachgedacht hätte, so würde er ohne Zweifel erkannt haben, daß der Sensualismus des achtzehnten Jahrhunderts eine echte und unmittelbare Konsequenz der cartesianischen Principien ist, während die katholische Philosophie des vorhergehenden Jahrhunderts von Cartesius kaum mehr als den Namen hatte. Wenn er die Sache gründlich geprüft hätte, so würde er vielleicht entdeckt haben, daß die Namen von Locke, Condillac, sowie die von Hume, Kant und Fichte innigere Verwandtschaftsbeziehungen mit Cartesius und seinen philosophischen Principien haben, als Arnauld, Bossuet, Fenelon und Leibnitz. Was die Kraft und Fähigkeit der cartesianischen Philosophie betrifft, „die Gefahren gewisser, von auswärts importierter Waren bekämpfen und besiegen" zu können, so will ich mich darauf beschränken, zu bemerken, daß, wenn der Verfasser hier die Einführung des deutschen Pantheismus nach Frankreich meint, diese Einführung gerade unter dem Schatten und unter dem Zauber eines Namens geschehen ist, dem die katholische Philosophie gewiß nichts verdankt, nämlich unter dem Einflusse und den beständigen Bemühungen **Cousin's**, des beständigen Lobredners des Cartesius und seiner philosophischen Methode. Es würde doch gewiß sonderbar sein, wenn der Geist der cartesianischen Philosophie

am meisten im stande wäre, diese fremden Neuerungen zu überwinden, die gerade in Frankreich von einem Manne eingeführt sind, der sich rühmt, der philosophischen Methode des Cartesius beständig zu folgen, die von ihm „die einzig echte moderne Methode" genannt wird, von der die moderne Philosophie nicht ablassen könne, „ohne sich selbst zu verleugnen."

Ich führe jetzt das Urteil des vorhin genannten Gioberti über die Methode und die eitle Anmaßung des Cartesius an. „Das besondere Merkmal des Cartesianismus ist der Leichtsinn. Der Vater der modernen Philosophie war eine Vorbedeutung dessen, was seine Nachkommenschaft sein würde; nur daß in diesem Falle Horaz unrecht gehabt hat, indem die Söhne zum großen Teile besser und konsequenter als der Vater gewesen sind. Die Methode und die Lehre sind gleich frivol. Die Methode besteht im absoluten Zweifel; der gründliche Geist des Cartesius glaubt an allem zweifeln zu können, und es kommt ihm nicht einmal in den Sinn, daß dieses thörichte Unternehmen an sich widersinnig und unmöglich ausführbar ist." [1] . . .

„Man begreift, wie ein großer, aber in Täuschungen befangener und verirrter Geist ein Skeptiker aus Verzweiflung werden kann, wie andere aus einem ähnlichen Motive sich selbst das Leben nehmen. Und der Skepticismus kann mit Recht der Selbstmord des Geistes genannt werden. Cartesius jedoch bietet uns das einzige Beispiel eines Menschen dar, der sich zum absoluten Skeptiker macht, um Dogmatiker zu werden, und der aus dem allgemeinen Zweifel die ganze Philosophie mit Leib und Seele hervorgehen lassen will, und mit ihr alle menschlichen Erkenntnisse. Allein der Skepticismus, der als Ausgangspunkt eine geistreiche Albernheit ist, ist eine abgeschmackte und lächerliche Albernheit als dogmatisches Mittel. Und wenn man Cartesius für weniger schuldig halten will, als die alten Pyrrhoniker und Skeptiker, so kann man seine Unschuld nur unter der Bedingung retten, daß man ihm den natürlichen, ja sogar den gewöhnlichsten, gesunden Menschenverstand abspricht, welchen alle Menschen besitzen."

„Cartesius zweifelt an allem, um die Philosophie aufbauen zu können. Der Zweck ist ausgezeichnet; denn wenn die Philosophie etwas Schönes ist, so ist es sehr ehrenvoll und gut, sich zu ihrem Schöpfer aufzuwerfen. Um aber das Schaffen irgend eines Gegenstandes plausibel zu machen, darf ein solcher Gegenstand noch nicht in der

[1] Ibid. T. 2. Cap. 3. pag. 67 et 68.

Welt existieren, oder er muß zu der Klasse jener gehören, die man vervielfältigen kann. Michel Angelo kann nach Phidias die Bildhauerkunst praktizieren; denn es kann sehr gut viele Statuen geben, und die nachahmungswürdigen Formen des Schönen sind mannigfaltig, obgleich das Schöne eins ist. Allein die Philosophie ist Eine wie die Wahrheit; und obgleich die vielfachen Phasen derselben und ihre Anwendungen zu verschiedenen Systemen, oder besser gesagt: zu verschiedenen Teilen eines und desselben Systems Veranlassung geben und dem menschlichen Geiste ein weites Feld öffnen: so können sie uns doch nicht viele Philosophien bringen; und wenn man schon eine, wenn auch unvollkommene, hat, so ist es abgeschmackt, zu behaupten, eine vollständig neue schaffen zu wollen."

„Man muß also voraussetzen, daß zur Zeit des Cartesius von dieser Wissenschaft nichts als der Name und jene unbestimmte Vorstellung existierte, die man gewöhnlich von unbekannten Dingen hat. Indessen hatten Plato, Aristoteles, Augustin, Bonaventura, der heilige Thomas, um nur die berühmtesten Namen zu nennen, auf unserer Erde gelebt und hatten zu philosophieren geglaubt. Ihre Werke, eine Frucht großer und unsäglicher Anstrengung, cirkulierten durch Europa; und Cartesius konnte sie leicht lesen und studieren; aber weit entfernt: er liest sie nur teilweise und schreibt sie bei Gelegenheit aus, ohne sie zu citieren, und sogar, ohne sie zu verstehen. Mit einem außergewöhnlichen Geiste verbanden diese großen Männer die Vorteile eines mit beständigem Studium und Nachdenken vollbrachten Lebens und ein allgemeines Ansehen. Von ihren Zeitgenossen als Meister der Wissenschaft verehrt, wurden sie dieses noch mehr von der Nachwelt."

„Wie kann also Cartesius eine Philosophie neu schaffen wollen? Wenn diese Wissenschaft sich in den Schriften dieser erhabenen Geister und ihrer Schüler fand, so war es lächerlich, ihr Urheber werden zu wollen. Wenn sie sich dort fand, jedoch unvollkommen und mit Irrtümern vermischt wie alle menschlichen Dinge, so mußte sie korrigiert, gereinigt, vermehrt und vervollkommnet werden; und obgleich sich niemand an dieses schwierige Unternehmen wagen sollte, ohne in sich die nötige Kraft, es glücklich zu Ende zu führen, zu spüren, so würde dessenungeachtet das Vorhaben an sich gut und vernünftig sein." [1])

In der Absicht, Cartesius als Vater der modernen Philosophie hinzustellen, errichtet ihm der vorhin erwähnte Maret das Piedestal,

[1]) Ibid. pag. 69.

indem er spricht: „Eine wissenschaftliche und philosophische Reform war dringend notwendig; die Notstände des menschlichen Geistes erforderten es gebieterisch. Baco erhob die Fahne der wissenschaftlichen Reform, Cartesius die der philosophischen Reform; der eine wie der andere erhob sich gegen die despotische Autorität des Aristoteles des Mittelalters und der entarteten Scholastik." [1])

Es könnte jemand beim Lesen dieser Stelle glauben, vor Baco und Cartesius habe niemand daran gedacht, die „despotische Autorität des Aristoteles des Mittelalters" abzuschütteln, oder die Fehler „der entarteten Scholastik" zu korrigieren. Und doch muß man nur eine sehr oberflächliche Kenntnis in der Geschichte der Philosophie haben, um nicht zu wissen, daß man lange vor Cartesius und ohne ihn viel und mit großer Vorsicht gearbeitet hatte, nicht, um die Autorität des Aristoteles des Mittelalters zu zerstören — denn dieser angebliche Despotismus existierte nicht mehr im sechzehnten Jahrhundert, ausgenommen bei den Anhängern der Renaissance, die gewiß nicht für die Philosophie des Mittelalters eingenommen waren — sondern um ihre Ausschreitungen zu mäßigen und sie auf das richtige Maß zurückzuführen. Hierher gehören die großen katholischen Schriftsteller des sechzehnten Jahrhunderts; hierher gehört vor allen Melchior Canus, welcher mit der Energie des Genies und der Klugheit des Gelehrten bemüht war, der Wissenschaft den Weg anzugeben, den sie in dieser Hinsicht befolgen müsse; hierher gehört Durandus von Saint-Pourzain, der Jahrhunderte früher als Cartesius und auch als Melchior Canus mit großer Energie und einer vielleicht übertriebenen Freiheit die übermäßige Autorität des Namens und der Lehre des Aristoteles in den Schulen bekämpft hatte. Dasselbe läßt sich von den mehr oder weniger erheblichen Fehlern sagen, in welche die Scholastik nach der von Thomas bewirkten Restauration verfallen war. Alle diese Fehler waren schon von der Theologie und der katholischen Philosophie bemerkt und verworfen worden, welche langsam, aber mit Kraft und Beständigkeit die Arbeit der wissenschaftlichen Restauration in allen Zweigen des menschlichen Wissens besorgte, ohne die Übertreibungen der Renaissance, ohne die zügellose Freiheit des Protestantismus, ohne die unbescheidenen Anmaßungen und wütenden Deklamationen eines Baco, eines Cartesius und ihrer Nachahmer. Ich bezweifle sehr, daß die katholische Philosophie Baco und Cartesius unter diesem

[1]) Philos. et Relig. Lect. 6.

Gesichtspunkte etwas zu verdanken hat; denn statt das Werk der friedlichen, aber sicheren Restauration, die zu der Zeit geschah, zu betreiben und daran mitzuhelfen, führten sie es von seinem wahren Wege ab; und dadurch, daß sie die Kette der wissenschaftlichen und religiösen Tradition, der Fundamentalbasis der Wissenschaft, gewaltthätig zerrissen, verhinderten sie ihren wahren Fortschritt und verfälschten ihre Richtung.

Wenn wir von dieser wahren Reform und Restauration der Wissenschaft, die im Schoße der Kirche vor sich ging und wie alle großen Dinge mit der Zeit zu ihrer Reife kommen mußte, Abstand nehmen, und uns auf die übertriebene Autorität des Aristoteles und auf die Mängel, welche der Scholastik im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert anklebten, beschränken, so hat Cartesius gar kein Recht, als hauptsächlichster, und noch viel weniger als einziger Restaurator in dieser Hinsicht zu gelten. Ramos in Frankreich, Sanchez in Portugal, Vives und Melchior Canus in Spanien, Nizoli, Patrici, Galilei, Telesio und Campanella in Italien, hatten an dieser Frage der wissenschaftlichen Reform mit einer viel größeren Kraft, als Cartesius sie besaß, gearbeitet oder arbeiteten noch daran, und was noch bemerkenswerther ist, mit großer Exaktheit des Urteils und mit viel Mäßigung seitens einiger derselben, was dem französischen Philosophen ganz und gar abging. Wenn irgend jemand das Recht hat, als Haupturheber und Bewirker der philosophischen Reform zu gelten, ist es gewiß nicht Cartesius, dessen Berühmtheit in diesem Punkte darin besteht, daß er zuletzt gekommen ist, sondern es ist Telesio, von Baco selbst novorum hominum primus genannt, und vielleicht mehr als alle der berühmte Campanella, in dessen Schriften, mit Ausnahme der Fehler und Übertreibungen, sich eine vollständigere und zugleich fundamentalere und größere philosophische Restauration angefangen findet, als die von Cartesius: vollständiger, weil die Physik Campanella's unendlich über der des Cartesius steht, und weil er mit größerer Kraft und Energie als Baco bei den Naturwissenschaften die Methode der Induktion und der Erfahrung anzuwenden lehrte; fundamentaler und größer, weil Campanella die Wissenschaft auf der Natur und der Offenbarung sich aufbauen läßt, während Cartesius alle menschlichen Erkenntnisse auf der engen Basis eines subjektiven Phänomens und des allgemeinen Zweifels aufführen wollte. Campanella will auch das Gebäude der menschlichen Wissenschaft auf die Metaphysik gründen, die, wenn auch nicht die einzige, doch wenig-

stens eine der Hauptbasen ist, während Cartesius dieses Gebäude auf die schwache und ausschließliche Basis der Psychologie gründen will, indem er sich anstrengt, die ganze Encyklopädie der menschlichen Erkenntnisse von einem partikulären Faktum und einer psychologischen Modifikation herzuleiten.

„Übrigens," wollen wir mit dem vorhin erwähnten italienischen Philosophen schließen, „wenn man die ganze cartesianische Lehre betrachtet, und man auch viel Nachsicht üben und die Zusammenhangslosigkeit ihrer Teile nicht mit in Anschlag bringen will, so kann man sie doch nur als oberflächliches Machwerk ansehen. Nachdem Cartesius mit einem Federstriche die ganze menschliche Philosophie unterdrückt, will er auf einigen Seiten die ganze ideale Welt wiederherstellen und das Universum vor den Augen des Lesers entstehen lassen. . . . Wenn ich die philosophischen Werke dieses Schriftstellers mit den Dialogen Platos, mit der Trinitätslehre Augustins, mit der Summe des heiligen Thomas von Aquin vergleiche, so finde ich nichts, um es mit seiner Arroganz zu vergleichen, als nur die exemplarische Einfalt seiner Bewunderer."

„Cartesius war, sage ich, ein großer Mathematiker, aber ein mittelmäßiger Philosoph. Ich will ihn jetzt nicht als Naturforscher beurteilen; ich glaube aber behaupten zu können, ohne Gefahr, mich zu irren, daß seine Principien in vielen Hinsichten würdiger der Zeit eines Anaximander, eines Demokrit und Lukretius, als des Jahrhunderts eines Galilei waren. Sein Atomismus zeigt eine viel gröbere und unvollkommenere Wissenschaft, als die eines Empedokles und Heraklit. Wenn er sagt: Gebt mir die Materie und die Bewegung, und ich werde die Welt bilden, so scheinen mir diese, als erhaben bezeichneten Worte eine eines Gradasso würdige Prahlerei auszudrücken. Archimedes hatte gesagt: Gebt mir einen Stützpunkt, und ich werde die Erde bewegen: dieses ist ein wahrhaft erhabenes Wort; denn unter einer hyperbolischen Form drückt es eine Wahrheit aus, nämlich die bewunderungswürdige Kraft des Hebels. Dagegen ist der Ausspruch des Cartesius lächerlich, weil er falsch ist. Gott selbst hätte, wenn er nur die Atome und die Bewegung erschaffen hätte, die Welt nicht erschaffen können ohne die organischen und unorganischen Kräfte der Natur."

Da man vielleicht glauben könnte, daß ich bei der Darstellung der pantheistischen, idealistischen und sensualistischen Tendenzen der cartesianischen Philosophie zu stark aufgetragen und die Gefahren und

Tendenzen übertrieben, so will ich zur Unterstützung und Bekräftigung meiner Behauptungen eine Stelle aus Cousin anführen, d. h. eines Mannes, in dessen Schriften sich bei jedem Schritte die größten Lobeserhebungen auf Cartesius und seine Philosophie finden, der sich zu seinem beständigen Lobredner aufwirft, und dem übrigens niemand eine vollkommene Kenntnis des wahren Geistes und der Tendenzen der cartesianischen Philosophie absprechen kann.

„Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts," sagt dieser Schriftsteller, [1]) „ist die Entwickelung der cartesianischen Bewegung in zwei entgegengesetzten Systemen, welche der Cartesianismus in seinem Schoße enthielt, ohne sie in ihrer ganzen Größe entwickelt zu haben. Es war notwendig, daß diese verborgenen Keime all ihre Entfaltung und Entwickelung erhielten, damit offenbar wurde, was sie in sich hatten, und was sie nicht in sich hatten. Aus diesen Systemen ging der Idealismus der deutschen Schule und der englische und französische Sensualismus hervor."

Campanella.

„Thomas Campanella," sagt die ‚Encyklopädie des neunzehnten Jahrhunderts', „wurde zu Stilo in Calabrien geboren am 5. September 1588. Von zartester Kindheit betrieb er das Studium mit unerhörtem Eifer und Erfolg. Gegen den Willen seiner Eltern gab er die Jurisprudenz auf und trat im Alter von fünfzehn Jahren in den Orden der Dominikaner. Sein Beruf war mehr wissenschaftlich als religiös; und er hatte beschlossen, alle seine Kräfte dem Fortschritte der Philosophie zu widmen. Es mißfiel ihm bald die Lehre des Aristoteles und er gab sie auf, um die Meinungen und besonders die Methode des Telesio anzunehmen. Er ergriff zum ersten Male die Feder, um seinen Lehrer gegen die Angriffe des Antonio Martha zu verteidigen. Der Titel des Werkes von Campanella: Philosophia sensibus demonstrata adversus eos, qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura philosophati sunt, erklärt die Tendenzen seines Geistes und den Widerstand, welchen ihm die Anhänger des Aristoteles und der Scholastik leisteten. Dieser heftige Sturm wuchs noch mehr nach Herausgabe von drei neuen Werken, deren Titel sind: De sensu rerum, eine Widerlegung der Physiognomie des Porta; De investigatione, ein Versuch einer neuen Forschungs- und Erziehungsmethode; und: Exordium metaphysicae novae "

„Campanella durchwanderte alle großen Städte Italiens: Florenz, Venedig, Padua, Sicherheit suchend, die er nur in Rom unter dem Schutze vieler Mitglieder des Heiligen Kollegiums fand In Florenz hatte er dem Großherzog von Toskana sein Buch De magno sensu rerum gewidmet; in Bologna wurden ihm alle seine Manuskripte gestohlen, unter anderen auch die Neue Physiologie.

---

[1]) Cours de 1828, Lect. 13.

Er schrieb dieses Werk von neuem, und verlor es wieder. Als er erfahren hatte, daß es in den Händen des heiligen Officiums sei, zog er vor, es lieber zum dritten Male zu diktieren, als es zu reklamieren. Sein Schüler Tobias Adam besorgte in Deutschland die Herausgabe dieses kleinen Kompendiums der Physiologie unter dem Titel: Prodromus philosophiae Campanellae."

„Nach einem kurzen Aufenthalte zu Neapel zog sich Campanella nach Stilo zurück und wurde hier der Vorkämpfer des katholischen Dogmas von der päpstlichen Gewalt gegen die Protestanten; zu gleicher Zeit nahm er an den von Molina wieder ins Leben gerufenen Streitigkeiten über die Gnade Anteil. Eine schlimme geheime Anklage riß ihn aus seiner wissenschaftlichen Einsamkeit. Man klagte ihn über seine religiöse Meinung wie auch über sein politisches Verhalten an; man warf ihm unter anderem vor, das Buch De tribus impostoribus verfaßt und im Einverständnisse mit den Türken daran gedacht zu haben, ein neues Reich und eine neue Religion zu gründen. Auf die erste Anklage antwortete er: jenes Buch sei schon dreißig Jahre vor seiner Geburt erschienen. Man folterte ihn grausam und wiederholte dieses sogar siebenmal (das letzte Mal dauerte es vierzig Stunden); aber er gab nicht die geringste Erklärung gegen sich ab. Die Existenz einer von Campanella angezettelten Verschwörung hat man bis jetzt nicht beweisen können. Giannone nimmt sie freilich an; Gabriel Naudé, ein Freund Campanella's, beglückwünscht ihn, daß er vorgehabt habe, sich zum König des Obern Kalabrien wählen zu lassen; Brucker meint, er habe wirklich in dieser Zeit eine Verschwörung angezettelt, und vermutet, Campanella sei, da er der Astrologie sehr ergeben gewesen, angeklagt, das Haupt und der Anstifter eines Komplotts gewesen zu sein, wovon er aber nur durch einen für ihn verhängnisvollen Zufall der unschuldige Prophet gewesen sei. Auf alle Fälle ist sicher, daß er als ein Opfer der Bosheit oder eines Gesetzes ohne Erbarmen ein siebenundzwanzigjähriges Gefängnis erduldete. Das Studium und der Verkehr mit den Gelehrten, die sich förmlich drängten, ihm den Hof zu machen, erleichterten die Leiden dieser Gefangenschaft. Dank der wiederholten Bemühungen des Papstes Urban VIII., entließ ihn Philipp IV. (von Spanien) endlich aus dem Gefängnisse; der Papst nahm seinen Verteidiger wohlwollend auf und bestimmte ihm eine Pension."

„Jedoch hatte sich der Groll der spanischen Minister noch nicht gelegt. Campanella mußte als Franziskanermönch verkleidet in dem Wagen des französischen Gesandten heimlich aus Rom entweichen. Zu Aix in der Provence fand er eine herrliche Gastfreundschaft in dem Hause des gelehrten Peiresse. Ludwig XIII. bestimmte ihm eine Pension von tausend Lires; Richelieu nahm ihn in den Rat des Königs auf, um ihn über die Angelegenheiten Italiens zu befragen. Ein Freund der Pithou, von Mothe le Vayer, von Gassendi, Gui-Patin, Mersenne, Naudé, beschloß er ruhig sein vielbewegtes thätiges Leben den 21. März 1639."

„Ungeachtet der in seinen zahlreichen Werken vielfach vorkommenden Extravaganzen und Verirrungen ist Campanella ein Genie erster Klasse. Wenn er die Regungen einer zügellosen Phantasie gemäßigt hätte, würde er an Verdienst und Einfluß dem Baco und Cartesius gleichstehen, und sein Name, der jetzt wegen seines Mißgeschickes genannt wird, würde an der Seite des Namens des Verfassers des Novum Organum glänzen. Wie Baco wollte auch Campanella die

Philosophie auf die Natur und die Erfahrung gründen, die Wissenschaften reformieren und mit ihnen eine neue Einteilung vornehmen. Er zeigte hierbei einen unermüdlichen Eifer, eine große Liebe zur Wahrheit, einen großen Scharfblick und eine sehr große Gelehrsamkeit, die freilich mehr umfangreich als tief war. Diese schönen Eigenschaften wurden indessen durch die Beweglichkeit eines zu den Widersprüchen seiner Zeit hinneigenden Geistes zum Teil paralysiert. Campanella glaubte an die Magie und betrieb mit einer unerschütterlichen Ausdauer Astrologie."

„Schon die Excesse, zu welchen der übermäßige religiöse Eifer Campanella führte, hätten ihn gegen den Verdacht der Gottlosigkeit und des Atheismus, welchen ihm sein Buch: ‚Der triumphierende Atheismus' zuzog, schützen sollen. Und nimmt er nicht zwei Quellen unserer Erkenntnisse an, die Offenbarung und die Natur? Nie spricht er von Gott als nur mit Enthusiasmus Er adoptiert die seltsame Meinung des Telesio über das allgemeine Leben der Welt, daß nämlich alle Wesen, sogar auch die ganz leblosen, mit sinnlicher Empfindung begabt seien, wie solche den Bedürfnissen ihrer eigenen Erhaltung entspreche. Jedoch sogar in der Formel, in welche er die folgende verwegene Meinung einkleidete: mundum esse veram Dei statuam, unterscheidet er das schaffende Princip von dem Geschöpfe, den Bildhauer von der Statue." — So weit die „Encyklopädie". —

Diese, absichtlich aus Autoren genommene Biographie, bei denen man keinen Verdacht von Parteilichkeit voraussetzen kann, zeigt hinlänglich, daß ohne Cartesius und Baco Männer existieren konnten und wirklich existierten, welche die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit der Befragung der Erfahrung und Beobachtung lenkten, um zur Reform und Vervollkommnung der physischen und experimentellen Wissenschaften zu gelangen.

Es hat also der große Geschichtschreiber unserer Tage, Cesare Cantù, recht, wenn er von Campanella sagt, „er habe vor Baco die Naturphilosophie auf die Erfahrung zu gründen gesucht; und wenn er seine Aufmerksamkeit, statt sie auf so viele Wissenschaften, um sie zu reformieren, zu lenken, auf eine einzige beschränkt hätte, er ein großer Mann geworden wäre."

Woran wir bei der Biographie Campanella's hauptsächlich erinnert werden, sind ohne Zweifel der große Irrtum und die dürftigen Kenntnisse derjenigen, welche bei diesem Gegenstande sich bemüht haben, uns durchaus glauben zu machen, daß Cartesius der erste war, der das Joch der Autorität des Aristoteles abschüttelte, und der erste, der eine neue, von der damals in den Schulen herrschenden ganz verschiedene Methode zu philosophieren lehrte und auch praktisch übte. Wir gestehen offen unser Staunen, da wir sehen, daß diese und andere ähnliche Ansichten sogar bei Schriftstellern von unzweifelhaft wissenschaftlichem Verdienste vorkommen; denn was den großen Haufen der Schriftsteller betrifft, die dieser Meinung sind, ja sogar noch weiter gehen: so kann man und muß man sie bei ihnen als einfache Phrase betrachten, die man von anderen gehört und die ohne Prüfung von Mund zu Mund weiter gehet. Auf jeden Fall ist es unbestreitbar, daß nur die Unkenntnis der Biographie Campanella's und seiner Werke die Veranlassung zu der falschen Ansicht sein kann, die man hinsichtlich des Cartesius hegt. Wer diese Biographie kennt,

wird und muß wissen, daß im Jahre 1591, und folglich als Baco noch weit davon entfernt war, sein Novum Organum herauszugeben, und als Cartesius noch gar nicht geboren war, unser Campanella schon zu Neapel ein Werk mit folgendem bemerkenswerten Titel veröffentlichte: Philosophia sensibus demonstrata, et in octo disputationes distincta, adversus eos, qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura philosophati sunt: ubi errores Aristotelis et asseclarum, ex propriis dictis, et naturae decretis convincuntur, et singulae imaginationes pro ea a Peripateticis fictae rejiciuntur.

Im Jahre 1617 veröffentlichte sein treuer Schüler Tobias Adam in Frankfurt ein anderes von seinen philosophischen Werken mit folgendem Titel: Prodromus philosophiae instaurandae: id est: Dissertationis de natura rerum compendium, secundum vera principia ex scriptis Thomae Campanellae praemissum. Drei Jahre darauf erschien ebenfalls in Frankfurt sein Werk, betitelt: De sensu rerum et Magia, libri IV. Zwei Jahre später erschien in derselben Stadt seine Apologia pro Galileo, mathematico Florentino, ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galilaeus celebrat, faveat sacris scripturis, an adversetur. Das folgende Jahr ließ der erwähnte Tobias Adam ein anderes Werk desselben drucken, betitelt: Realis Philosophiae epilogisticae, partes quatuor, hoc est: de rerum natura, hominum moribus, politica, cui civitas Solis adjuncta est, et oeconomica, cum annotationibus physiologicis a Tobia Adami, nunc primum editae. Quibus accedunt quaestionum partes totidem ejusdem Campanellae contra omnes sectas veteres, novasque, ad naturalem, christianamque philosophiam hisce libris contentam, confirmandam.

Im Jahre 1631 gab man in Rom seinen Atheismus triumphatus, seu contra antichristianismum heraus. Zwei Jahre früher, also im Jahre 1629, ließ unser Philosoph zu Lyon sein Werk drucken: Astrologicorum libri sex, in quibus astrologia, omni superstitione Arabum et Judaeorum eliminata, physiologice tractatur secundum sacras Scripturas, et doctrinam S. Thomae, et Alberti, et summorum theologorum: ita ut absque suspicione mala in Ecclesia Dei, multa cum utilitate legi possint.

Im Jahre 1636 erschien zu Paris ein anderes Werk desselben mit diesem Titel: De gentilismo non retinendo, quaestio unica: Utrum liceat novam post gentiles cudere philosophiam: Utrum liceat Aristoteli contradicere: Utrum liceat jurare in verba magistri.

Der einfache Blick auf die Titel dieser Werke genügt, um sich zu überzeugen, daß unser Campanella vor Baco und Cartesius und ohne diese beiden sich bemühet, alle philosophischen Wissenschaften zu reformieren und zu restaurieren, und die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit gelenkt hatte, zur Erfahrung und Beobachtung bei den physischen Wissenschaften seine Zuflucht zu nehmen; daß er ferner nicht allein mit eben so viel Unabhängigkeit und Energie, als die beiden erwähnten Philosophen, sondern mit übermäßiger und übertriebener Freiheit von der Notwendigkeit gesprochen hatte, das Joch des Aristoteles und jede menschliche Autorität in philosophischen Dingen abzuschütteln. Und man vergesse nicht, daß einige dieser Werke, wie wir schon erwähnt haben, eher erschienen, als Baco daran dachte, seine Hauptschriften zu veröffentlichen, und daß sie alle nicht allein geschrieben, sondern auch gedruckt waren, ehe die cartesianische Philosophie

das Tageslicht erblickte; denn ihr Druck ist vor dem Jahre 1637, in welchem Jahre das erste Werk von Cartesius erschien.

Und die schon erwähnten sind nicht die einzigen Schriften Campanella's in dieser Materie. Der kalabresische Philosoph hatte viele andere Schriften verfaßt, die allerdings erst später gedruckt wurden, die sich aber in den Händen vieler seiner Freunde und Bekannten befanden. Wir wollen einige anführen:

1. Philosophiae rationalis partes quinque, videlicet: Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia, juxta propria principia.

2. Disputatio in prologum instauratarum scientiarum, ad scholas christianas, praesertim Parisienses.

3. Universalis Philosophiae, seu metaphysicarum rerum, juxta propria dogmata, libri XVIII.

4. Metaphysica rursus recognita, et omnibus numeris absoluta.

5. Disputatio ad utramque partem de motu terrae et quiete, vel solis, vel telluris.

6. Commentarius de sensu rerum, et alter de investigatione rerum.

7. Philosophia Pythagorica.

8. Empedoclis philosophia instaurata, et nova Physiologia juxta propria principia.

9. De modo sciendi, et Physiologica.

Wir sehen nicht, daß die im Orden der Dominikaner gelehrte Philosophie des heiligen Thomas, zu welchem Campanella gehörte, Verfolgungen gegen ihn angestrengt hätte, weder wegen der über Aristoteles ausgesprochenen Censur, ungeachtet sie offenbar übertrieben war; noch weil er die Notwendigkeit gelehrt hatte, die physischen Wissenschaften auf der Grundlage der Erfahrung zu errichten: obwohl die in den Schriften des kalabresischen Philosophen häufig vorkommenden seltsamen Utopien und gefährlichen Meinungen nicht wenig geeignet waren, den Widerspruch aller Vernünftigen zu erregen und Verdacht gegen seine Lehre zu erwecken.

Denn man darf nicht vergessen, daß dieser in vieler Hinsicht wahrhaft außerordentliche Mann außer den erwähnten zahlreichen philosophischen Schriften eine große Anzahl über fast alle Zweige des menschlichen Wissens veröffentlichte: über Theologie, Polemik, Medizin, Moral, Grammatik, Poesie, christliche und heidnische Politik, Recht, Magie, Astronomie, und damit nichts fehle, sogar Elegien und Tragödien; alles ergriff dieser große, aber unruhige und unermüdliche Geist und diese so lebhafte und feurige Einbildungskraft. Diese Zerstreuung seiner Kräfte, um so zu sprechen, und diese Eigenschaften seines Geistes waren ohne Zweifel schuld an seinen Irrtümern und den seltsamen Ansichten, die man in seinen Werken häufig antrifft, und die für die Kritiker die Veranlassung gewesen sind, über Campanella so entgegengesetzte Urteile zu fällen. Denn während die einen ihn bis in die Wolken erheben, setzen ihn die anderen offenbar zu tief herab. Wir glauben, daß die einen wie die anderen sich von der Wahrheit entfernen. Wenn der Plan dieses Werkes und der Zweck dieser Anmerkung es erlaubten, so würde es uns sehr leicht sein, zu beweisen, daß, wenn der Dominikaner Baron, der Campanella in Paris gekannt und mit ihm umgegangen war, etwas übertreibt, wenn er schreibt: si alterius Ordinis a nostro, qui D. Thomae addictus

est, togam indnisset, forte ut quoddam scientiarum lumen fuisset habitus, quia nihil est potissimum e scientiis astrologiae, medicinae, et aliis, quod suo marte non attigerit, der Jesuit Teophilus Raynaud nicht allein übertreibt, sondern auch ungerecht ist und sogar sich lächerlich macht, wenn er ihn „ignorantissimus" nennt. Etwas genauer und richtiger ist das Urteil seines Ordensgenossen, des großen Kardinals Palavicini, der da sagt: Thomas Campanella, Dominicanus, vir qui omnia legerat, omnia meminerat, praevalidi ingenii, sed indomabilis.

Bevor wir diese Anmerkung schließen, wollen wir beiläufig bemerken, daß die Zeit der Geburt Campanella's in der von uns mitgeteilten, aus der „Encyklopädie" genommenen Biographie, falsch angegeben ist. Der kalabresische Philosoph wurde im Jahre 1568, und nicht 1588 geboren, wie die erwähnte Encyklopädie sagt. Das von dieser erwähnte Datum findet sich, außer daß es sich nicht leicht mit dem vereinigen läßt, was sie selbst über seinen 27jährigen Aufenthalt im Gefängnisse sagt, ohne Beeinträchtigung der vielen Jahre, welche er nachher zu Paris zubrachte, in offenbarem Widerspruche mit dem, was gewöhnlich die Geschichtschreiber und die Biographen Campanella's behaupten, nämlich, daß er 1568 geboren und 71 Jahre alt 1639 starb.

Cartesius.

Als Vervollständigung des im letzten Kapitel Gesagten und damit auch die Leser selbst über Cartesius und seine Philosophie urteilen können, will ich einige von den Recensionen Gioberti's hersetzen, worin er Cartesius unter den Hauptgesichtspunkten betrachtet und beurteilt. Ich behaupte nicht, daß Gioberti's Urteile alle durchaus richtig sind; glaube aber doch, daß seine Bemerkungen zu einem vollständigen Urteile über das Verdienst und die Tendenzen des Cartesius hinlängliches Material liefern: teils wegen der Menge der aus den Schriften des französischen Philosophen herausgehobenen Stellen, teils auch, weil sie uns das Urteil bedeutender Männer und Zeitgenossen des Cartesius, wie Anton Arnauld, Leibnitz, Regius ꝛc. über die Philosophie und das Verdienst des Cartesius mitteilen. Dann heben auch die Recensionen, die wir mitteilen wollen, einige Hauptirrtümer des Cartesius hervor, und dispensieren uns also von der Arbeit und Mühe, diese in unserem Werke ausführlich zu widerlegen.

Gioberti sagt: [1])

(Anmerkung 21. I. Bd. S. 449 u. folgde.)

„Daß Cartesius an vielen Stellen seiner Werke sagt, er sei ein guter Katholik, kann ganz gut als eine reine Klugheits- und Vorsichtsmaßregel betrachtet werden; denn wenn man seine Worte für bare Münze nimmt, hält es schwer, sie mit den Principien seiner Lehre in Einklang zu bringen. Seine Briefe beweisen hinlänglich, daß er nicht geneigt war, aus Liebe zur Wahrheit das Martyrium zu erdulden; und wenn er, wie man sagt, den Mut des Soldaten hatte, so hatte er gewiß nicht den des Bürgers und des Philosophen. Als er an P. Mersenne wegen Galilei schrieb, empfahl er ihm, nur die Ruhe und den Frieden des

[1]) Introduzione allo studio della filos. (Brüssel 1840.)

Geistes zu suchen. Als ein kirchliches Tribunal einen Punkt seiner Lehre verurteilte, erschrak dieser große Mann (Cartesius) so sehr, daß er seine Papiere sogleich verbrennen wollte, und sagte: ‚Ich will um alles in der Welt nicht, daß von mir eine Abhandlung ausgehe, worin sich auch nur ein Wort befindet, das von der Kirche gerügt wird.' Man glaube aber ja nicht, daß er dieses etwa aus Gehorsam und Ehrfurcht vor der Autorität, die ihn verurteilt hatte, gesprochen; denn dann würden wir, da diese Verurteilung weder vom heiligen Stuhle, noch von der Kirche, wie er selbst sagt, sondern nur von einer einfachen kirchlichen Kongregation ausging, seinen Ausspruch als des größten Lobes würdig ansehen. Indessen aus dem Briefe selbst sieht man, daß er bloß aus Furcht, in der Ruhe seines Lebens gestört zu werden, sich so benahm."

„In einem anderen Briefe an denselben P. Mersenne, ein Jahr später, nämlich 1634, gesteht er es offen: ‚Ich weiß wohl, daß man sagen kann, nicht alles, was die Inquisitoren Roms entscheiden, sei schon ein Glaubensartikel; und daß man bei seiner Meinung verharren könne, bis die Entscheidung eines Konzils vorliegt. Allein ich bin auf meine Meinung nicht so versessen, daß ich mich dergleichen Ausflüchte bedienen sollte, um sie aufrecht zu halten; und mein Wunsch, in Ruhe zu leben, und das mit der Devise angefangene Leben: bene vixit, qui bene latuit, fortzuführen, läßt mich eher vorziehen' ꝛc. Hier sieht man, wie der religiöse Skrupel und der philosophische Stoizismus unseres Schriftstellers beschaffen waren; und wenn das bene latuit ihn nicht von der litterarischen Intrigue und dem litterarischen Ehrgeize, die das Hauptobjekt seiner Arbeiten und seines Lebens waren, abhielt: so machte es ihn wenigstens hinsichtlich jenes Ruhmes, der Schwierigkeiten und Gefahren mit sich bringen konnte, vorsichtig."

„Das methodische Verfahren und der absolute Zweifel, welche Cartesius als Präliminarien seiner Philosophie aufstellte, können auf keine Weise mit den Principien der katholischen Philosophie versöhnt werden. Ihm zufolge ‚müssen wir einmal in unserem Leben alle jene Dinge bezweifeln, bei denen wir den geringsten Verdacht von Ungewißheit haben. Es würde auch sehr nützlich sein, alles das vorläufig als falsch zu verwerfen, worein wir den geringsten Zweifel setzen können.' Er geht alsdann zu den Dingen über, woran wir zweifeln können und müssen: ‚Wir werden zuerst daran zweifeln, ob alle Dinge, die wir mit den Sinnen wahrgenommen, oder die wir uns irgend einmal vorgestellt haben, auch wirklich in der Welt existieren.' . . .

‚Auch müssen wir an allen anderen Dingen zweifeln, die uns früher als sehr gewiß erschienen, sogar an den mathematischen Demonstrationen und ihren Principien, die an und für sich hinlänglich klar sind, aber wobei schon manche, die hierüber gesprochen, sich getäuscht haben; hauptsächlich aber darum, weil wir haben sagen hören, daß Gott, der uns erschaffen, alles machen könne, was er will, und wir noch nicht wissen, ob er uns nicht etwa so erschaffen, daß wir uns immer täuschen, auch bei den Dingen, die wir richtig zu erkennen glauben. . . . Wir setzen leicht voraus, daß es keinen Gott, keinen Himmel, keine Erde giebt, und daß wir keinen Körper haben.'

„So ist in der That die Lehre, wie sie in den ‚Meditationen' und in der ‚Methode' auseinandergesetzt ist, wenn auch im letzteren Werke nicht gerade so

offen. Anton Arnauld, der später merkte, wie wir sehen werden, wie wenig orthodox Cartesius war, hatte anfangs den treuherzigen Glauben, dieser Philosoph spreche nur von einem scheinbaren Zweifel, von einem einfachen, methodischen Kunstgriffe, den er nützlicherweise anwende, um zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, und beklagt sich nur darüber, daß er dieses in den ‚Meditationen' nicht klar ausgesprochen habe. Verumtamen, haud scio an aliqua praefatiuncula, haec meditatio praemuniri debeat, qua significetur, de his rebus serio non dubitari; und schließt mit den Worten: Non dubito quin qua pietate est vir clarissimus, id attente diligenterque perpendat, et summo sibi studio judicet incumbendum, ne cum Dei causam adversus impios agere meditatur, fidei illius auctoritate fundatae, e cujus beneficio immortalem illam vitam quam hominibus persuadendam suscepit, se consecuturum sperat, aliqua in re periculum creare videatur. Nun, was antwortet hierauf Cartesius? Sagt er vielleicht, sein absoluter Zweifel sei nur ein rein methodischer Kunstgriff? Durchaus nicht; er hütet sich sogar, davon zu sprechen, und beschränkt sich darauf zu sagen, seine Philosophie sei nur für die starken Geister. ‚Ich bekenne mit ihm (Arnauld) offen, daß die in der ersten und in den folgenden ‚Meditationen' enthaltenen Dinge nicht für jede Art von Geistern geeignet sind, und nicht leicht für die Fassungskraft aller passend; nicht heute allein gebe ich diese Erklärung ab.'

‚Dieses ist auch der einzige Grund gewesen, der mich bewogen, diese Dinge nicht im Traktate über die ‚Methode', den ich in der Muttersprache geschrieben, zu behandeln. Ich sparte dieses für die ‚Meditationen' auf, die nur von den größten Geistern gelesen werden dürfen, wie ich das schon so oft gesagt habe. Und man kann nicht etwa sagen, ich hätte besser daran gethan, gar nicht über Dinge zu schreiben, deren Lektüre sich nicht für jedermann eignet und paßt; denn ich halte sie für so notwendig, daß ich überzeugt bin, es lasse sich in der Philosophie ohne dieselben nichts mit Sicherheit und Gewißheit feststellen. Wenn ein Messer oder Feuerzeug für Kinder und Wahnsinnige ein gefährliches Ding ist, so kann doch niemand deshalb behaupten wollen, daß nun auch jedermann sich des Gebrauches dieser Dinge, die für das Leben so nützlich und notwendig sind, gänzlich enthalten müsse.'

„Im folgenden spricht er von seiner Meinung, daß man niemals eine Sache als wahr annehmen dürfe, so lange sie nicht evident sei; und wiederholt die bekannte Phrase, daß er nämlich die Dinge der Moral und des Glaubens hiervon ausnehme; eine Ausnahme, deren Wert wir bald kennen lernen werden."

„Es ist also klar, daß der Zweifel des Cartesius ein ernstlicher und wirklicher, und kein bloß scheinbarer ist; und daß, wenn er bloß an einigen Stellen seiner Werke den Zweifel anwendet, dieses einzig wegen der Kinder und Unverständigen geschieht, die keinen hinreichend starken Verstand, oder keinen hinreichend kräftigen Magen haben, um solche Sachen verdauen zu können. Denn wenn er in den von uns angeführten Sätzen aus den ‚Principien', wo er sich klarer ausdrückt, sagt: Wir setzen leicht voraus, daß es keinen Gott giebt: so ist dieses nur eine ihm vielleicht durch eine Bemerkung Arnauld's eingegebene Beschönigung, nur ein Ausdruck des äußern Scheines und Anstandes; denn er wendet den Zweifel ebenfalls auch auf die Existenz der Körper an,

und hierbei ist der Zweifel wirklich und absolut, wie man es aus dem Kontexte hier und an vielen anderen Stellen sehen kann. Es schließt immer die Wirklichkeit des dubitativen Aktes ein, ob man den Ausdruck: ‚wir setzen voraus' auf das Objekt des Zweifels, oder auf den Zweifel selbst bezieht. Wir fragen nun: Wie kann das Bekenntnis des Christentums mit diesem ernstlichen und allgemeinen Zweifel bestehen? Wer kann sich überzeugen, daß derjenige, der es für geboten hält, jede Wahrheit, worein man den geringsten Zweifel setzen kann, zu verwerfen, nichtsdestoweniger die geheimnisvollen Lehren des Glaubens glauben kann, welche, obwohl sie sich auf unbestreitbare Beweise stützen, dennoch für die Sinne so bedenklich und der Zügellosigkeit einer schwachen und stolzen Vernunft so sehr ausgesetzt sind? Wie kann jemand, der an der Existenz der Materie, der Welt und seines eigenen Körpers zweifelt; der jede vergangene Geschichte nicht allein der Menschen überhaupt, sondern auch seine eigene vernichtet; der sich einbildet, sich allein zu befinden, in vollständiger Einsamkeit, ohne andere Gewißheit als die seines Zweifels: wie kann ein solcher dessenungeachtet logischerweise an die Offenbarung, an die Sendung des Gottmenschen auf diese Welt, an die wunderbare Geschichte der Religion, an die Bibel glauben? Fürwahr, wenn Cartesius einen solchen Akt des Glaubens verlangt, so verlangt er zuviel, sogar von der Leichtgläubigkeit jener, die nicht die Kraft haben, ihm in seinem Unterrichte über den Zweifel folgen zu können. Seltsame Narrheit eines Philosophen! Um den Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, fängt er damit an, ihn derselben zu berauben. Wenn der Unglückliche in seiner schmerzlichen Nacktheit bleibt und sich nicht aus derselben herauszuwinden vermag: wer anders wird über ihn Rechenschaft geben müssen, als der Verwegene und Tollkühne, der ihm zu dieser Beraubung geraten hat? Allerdings schloß Cartesius von diesem allgemeinen Zweifel die Moral und die Religion ausdrücklich aus. Allein, außer daß diese Ausnahme einen ungeheueren Fehlschluß in sich schließt, kann man fragen: ob jene Moral und Religion, in dem Sinne, wie er sie ausgeschieden wissen will, zum Bekenntnis des Katholicismus genügen? ‚Ich bildete mir,' sagt er uns, ‚eine provisorische Moral, die nur in drei oder vier Grundsätzen bestand.' . . .

‚Der erste Grundsatz bestand darin, die Gesetze und Gewohnheiten meines Landes treu zu beobachten und beständig die Religion festzuhalten, in welcher der gnädige Gott mich seit meiner Kindheit hat unterrichten lassen.' — Also die Religion, der Glaube, das Bekenntnis des Christentums können, wenn auch nur für einen Augenblick, Gegenstand einer provisorischen Moral sein! ‚Diese Grundsätze stellte ich nur in der Absicht auf, um in meiner eigenen Belehrung fortfahren zu können; denn da Gott einem jeden von uns einiges natürliches Licht, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, verliehen hat: so hätte ich, wenn auch nur für einen Augenblick, mit den Meinungen eines anderen nicht zufrieden sein können und dürfen, ohne mir zugleich vorzunehmen, sie später der eigenen Prüfung zu unterwerfen, wenn die Zeit dazu gekommen. . . . Nachdem ich über diese Grundsätze ins klare gekommen und die Wahrheiten der Religion, die immer die ersten in meinem Glauben gewesen sind, unangetastet gelassen, glaubte ich, mich aller meiner übrigen Meinungen ohne weiteres entäußern zu können.' —

„Die Ehre, welche Cartesius den Wahrheiten des Glaubens anthut, indem er ihnen das Privilegium, die Ersten in seinem Glauben zu sein, zuerkennt, hebt die Zweideutigkeit seiner Worte nicht auf. Denn wenn er sagt, er wolle die Meinungen anderer zu gelegener Zeit prüfen, und er könne sie ohne diese Prüfung nicht ruhig auf die Autorität eines anderen hin annehmen: so begreift man nicht, wie nach seiner Anschauungsweise die auf die Tradition und überhaupt auf die Lehre der Kirche gegründeten Glaubensdogmen ein besonderes Privilegium haben können. Wenn man ihm dieses nicht zugesteht, so ist klar, daß der Glaube des Cartesius sich nicht von dem Glauben Luthers unterscheidet, und daß der provisorische Gehorsam gegen die Religion, in welcher der gnädige Gott ihn hat unterrichten lassen, sich nur auf die äußere Übung erstrecken, oder auf jeden Fall nur ein bedingungsweiser Glaube sein kann. Allein der Glaube ist nicht wahrhaft christlich und katholisch, wenn er nicht absolut ist. Der Glaube aus vorläufiger Voraussetzung, daß die anzustellende Prüfung den gegenwärtigen Glaubensakt bestätigen werde; die Abhängigmachung des jetzigen Glaubens von dem Resultate einer späteren Prüfung, kann wohl in gewissen Fällen für den künftigen Glauben disponieren; aber dieses kann auf keine Weise und in keinem Falle ein Akt sein, der den Namen der vierten Tugend (Starkmut) verdient, nicht allein auf religiösem Gebiete, sondern auch innerhalb der Grenzen der Vernunft und der menschlichen Wissenschaft." . . .

„Man wird noch leichter erkennen, wie die Idee, welche sich der Verfasser der ‚Methode' über den provisorischen Glauben bildet, beschaffen ist, wenn wir einen anderen Punkt seiner Lehre, der nicht weniger als der erste, dem Katholicismus widerstrebt, der Prüfung unterwerfen. Ich meine seinen an so vielen Stellen seiner Werke wiederkehrenden famosen Grundsatz: ‚Die Philosophie könne nur den klaren Ideen ihre Zustimmung geben.' Dieses ist die erste von den vier Vorschriften seiner ‚Methode'. — Auf welche Weise wird man je diese Regel mit dem Glauben an die Geheimnisse der Religion vereinbaren können? Arnauld, der an die Orthodoxie des Autors treuherzig glaubte, rät ihm hier zum zweiten Male, offen zu erklären, daß dieser Grundsatz nur auf die natürlichen Erkenntnisse anzuwenden sei. Wir haben hier keine Gelegenheit, zu prüfen, ob auch im Gebiete dieser Erkenntnisse diese Vorschrift gut, oder wenigstens, möglich ist; denn es würde uns hierbei der Beweis nicht schwer werden, daß die Geheimnisse der Vernunft und der Natur nicht weniger zahlreich und nicht weniger dunkel sind, als die geoffenbarten Geheimnisse; und, daß das Übervernünftige sich mit allen Arten unserer Erkenntnisse vermischt findet; daß die klarsten Ideen eine dunkle Seite haben, und das hellste intellektuelle Licht sich von einer undurchdringlichen Wolke begleitet findet. Indessen dies gehört nicht zu unserer jetzigen Aufgabe. Wir wollen nur bemerken, daß die cartesianische Regel, da sie allgemein und absolut ist, auch auf die Geheimnisse der Religion logischerweise sich erstrecken muß; und daß die Klarheit, wovon er in dem Grundsatze spricht, da sie unmittelbar und direkt ist, nicht von jener indirekten und mittelbaren Evidenz verstanden werden kann, woran auch die Geheimnisse der Offenbarung teilnehmen, da ihre Glaubwürdigkeit sich auf klare und unwiderlegbare Beweise stützt. Wir sagen logischerweise; denn Cartesius schließt

in der That den Glauben und die Moral von seiner Regel aus; er schloß sie nämlich, wie wir gesehen, von seinem methodischen Zweifel aus. Allein diese Ausschließung ist in dem einen wie im anderen Falle unzulässig. Denn was ist der Grund des Privilegiums? Kann in der Religion ein Verfahren vernünftig sein, das außerhalb derselben absurd ist? Es kann der menschliche Geist auch bei den dunkeln Ideen herausfinden, ob sie wahr oder falsch sind. Im erstern Falle muß er sie auch in der Philosophie annehmen; im zweiten Falle muß er sie selbst in der Religion verwerfen. Als Regel der Methodik aufstellen wollen: die Vernunft, wenn sie die Wahrheit kennen lernen und den Irrtum vermeiden wolle, dürfe nur der Evidenz beipflichten, ist absolut zwecklos und unnütz, wenn man einige Ausnahmen von der Regel zuläßt. Folglich, wenn wir nicht annehmen wollen, Cartesius spreche reinen Unsinn, müssen wir schließen, daß der Grund, warum er den Glauben und die Moral von dem allgemeinen Zweifel seiner Methode und der ersten Regel derselben ausnimmt, nur eine rein äußere Klugheitsmaßregel ist; so daß wir diese Regel, die nach der treuherzigen Annahme Arnauld's nicht aus dem cartesianischen Zweifel folgen soll, auch auf die Religion und den Glauben des Cartesius, ohne ihm unrecht zu thun, anwenden können."

„Sehen wir darum, ob die von Cartesius an verschiedenen Stellen seiner Schriften gebrauchten Ausdrücke unsere Meinung bestätigen. ‚Wie auch der Beweis oder das Argument, dessen ich mich bediene, beschaffen sein mag,' sagt er, ‚wir müssen notwendig darauf bestehen, daß allein das, was ich klar und deutlich einsehe, mich vollständig überzeugen kann.' Kann auf eine allgemeinere Weise gesprochen werden?"

‚Es unterliegt keinem Zweifel, daß Gott alle Dinge hervorbringen kann, die ich klar und deutlich auffassen kann; und niemals habe ich gezweifelt, ob er irgend etwas nicht machen könne; ich zweifelte nur, ob alles auch meiner Vernunft klar und ohne Widerspruch einleuchten werde.' Kann auf eine ausdrücklichere Weise der menschliche Geist zum absoluten Maße der Wahrheit gemacht werden?"

„Und wenn man es für Gott unmöglich halten kann und muß, das zu machen, worin sich für die Vernunft ein scheinbarer Widerspruch findet: welches geoffenbarte Geheimnis wird alsdann noch bestehen bleiben? Denn das Wesen der Geheimnisse besteht gerade in einem gewissen scheinbaren Widerspruche, der sich darbietet, wenn man in ihre Natur tiefer einzudringen sucht."

„In den ‚Regeln für die Leitung der Geister' spricht unser Autor auf eine nicht weniger ausdrückliche Weise. ‚Zweite Regel: Wir dürfen uns nur mit den Objekten beschäftigen, hinsichtlich deren unser Geist im stande zu sein scheint, eine gewisse und unzweifelhafte Erkenntnis zu erlangen.' — Darum verwirft Cartesius alle nur probabeln Erkenntnisse."

„Und man glaube nicht, er spreche an dieser Stelle bloß von der Gewißheit und nicht von der unmittelbaren Evidenz; denn im folgenden sagt er: ‚Es folgt hieraus, wenn wir genau zusehen, daß es unter den Wissenschaften nur die Geometrie und Arithmetik ist, zu welcher uns die Befolgung unserer Regel hinführt.' Und etwas weiter: ‚Aus all diesem folgt nun nicht, daß die Arithmetik und Geometrie die einzigen Wissenschaften sind, die man betreiben muß, sondern vielmehr, daß der den Weg der Wahrheit Suchende sich nicht mit einem Gegenstand beschäftigen dürfe, hinsichtlich dessen er nicht eine der Gewißheit

der arithmetischen und geometrischen Beweise gleiche Erkenntnis haben kann.' Die folgende Regel hebt allen Zweifel. ‚Dritte Regel: Man muß bei seinem Studium nicht notwendig das suchen, was die anderen über dasselbe gedacht, noch was wir selbst vermuten, sondern vielmehr das, was wir klar und mit Evidenz sehen, oder auf eine sichere Weise ableiten können. Dies ist das einzige Mittel, um zur Wissenschaft zu gelangen.'

„Hier werden die traditionellen Erkenntnisse und die indirekten Beweise offenbar geächtet. Wir fragen nun: Kann ein an die geoffenbarten Wahrheiten glaubender Mensch sich mit einer solchen Allgemeinheit und Bestimmtheit ausdrücken (auch wenn er nur von den menschlichen Wissenschaften sprechen will), ohne irgend eine Beschränkung anzuwenden, die eine so gefährliche Methode in passende Grenzen zurückführt und den Mißbrauch, der damit geschehen kann, wenn man sie auf die religiösen Wahrheiten anwendet, verhindert? Wir haben diese letzten Stellen deshalb anführen wollen, weil sie die Lehre des Cartesius über die ‚Methode' und die Lehren der übrigen Werke desselben einfach wiedergeben, und einer Schrift entnommen sind, die von Cousin bis in den Himmel erhoben wird. ‚Diese Schrift,' sagt Cousin, ‚kommt der Abhandlung über die ‚Methode' und den ‚Meditationen' an Kraft gleich, und übertrifft sie vielleicht noch durch ihren Glanz und ihre Klarheit.'

„In dieser und in der folgenden Schrift sieht man noch klarer die Hauptabsicht des Cartesius und den Geist dieser Revolution, welche die moderne Wissenschaft geschaffen, und die das Princip jeder Gewißheit und den Ausgangspunkt jeder regelrechten Forschung in den Gedanken gesetzt hat. Man sollte sagen, sie seien erst gestern geschrieben und ausdrücklich für die Bedürfnisse unserer Zeit verfaßt.' — Und Cousin schließt mit den Worten: ‚Man erkennt hier in jeder Linie die Hand des Cartesius.'

„Wir wollen Mr. Cousin bei seinem ruhigen Vertrauen auf die Perpetuität des Spiritualismus und auf die Unwiderlegbarkeit dieses schönen Systems, das er als seine eigene Sache verteidigt, gerne belassen; wir wollen ihm nur noch unsere volle Zustimmung zu der letzten Linie seiner Lobrede aussprechen."

Indem wir hiermit die Bemerkungen Gioberti's über den Katholicismus des Cartesius schließen, möge man uns, ehe wir zu denen übergehen, in welchen derselbe den französischen Philosophen in litterarischer Hinsicht beurteilt, die Bemerkung gestatten, daß wir, ohne gerade alle Urteile des italienischen Philosophen über den persönlichen Katholicismus des Cartesius als vollständig exakt zu betrachten, es doch für zweifellos halten, daß seine Grundsätze und Lehren in Wahrheit und Wirklichkeit mehr oder weniger unmittelbare religiöse Gefahren für viele Geister enthalten.

Es ist unserer Meinung nach richtig, wenn man sagt, die Grundsätze und Lehren über die cartesianische „Methode" hätten mächtig und vielleicht mehr, als man glaubt, zu dem irreligiösen Geiste beigetragen, der auf dem Felde der Philosophie seit einigen Jahrhunderten bis heute herrscht. Ein schlagender Beweis hierfür sind die übertriebenen Lobsprüche, welche die atheistische und revolutionäre Philosophie des vorigen Jahrhunderts ihm beständig gespendet, und auch noch in unserem jetzigen Jahrhundert Cousin und seine eklektisch-pantheistischen Anhänger ihm fort und fort spenden.

Wir lassen nun Gioberti wieder sprechen:

(47. Anmerkung. I. Bd. S. 519.)

„Wenn auch Cartesius ein großes Verdienst als Mathematiker hat, so darf man darum doch nicht glauben, daß dieses Verdienst so außerordentlich sei, wie man gewöhnlich voraussetzt. Wenn der Leser sich etwa über diese Behauptung wundern sollte, so möge er wissen, daß wir hier nicht unsere eigene Meinung aussprechen; es ist vielmehr die Meinung von Leibnitz, der folgendermaßen sich hierüber ausspricht: ‚Die Cartesianer, die auf die Methode ihres Meisters stolz zu sein scheinen, täuschen sich sehr. Ich meinerseits glaube, daß diese Methode nicht so vollkommen ist, als sie uns glauben machen wollen. Ich beurteile sie nach seiner Geometrie. Diese war ohne Zweifel sein Steckenpferd. Wir wissen indessen heute, daß unendlich viel fehlt, daß er soweit damit gekommen, wie er hätte kommen sollen, und wie er selbst sagte, daß er gekommen sei. Die wichtigsten Probleme bedürfen einer neuen Art von Analysis, die vollständig von der seinigen verschieden ist, wovon ich einige Proben gegeben habe. Mir scheint, daß Cartesius nicht tief genug in die wichtigen Wahrheiten Kepler's über die Astronomie, die die Zeit bereits bestätigt, eingedrungen ist. Sein Mensch ist von dem wahren Menschen vollständig verschieden, wie das Stenon und andere bewiesen haben. Seine Kenntnisse von den Salzen und der Chemie waren sehr dürftig; darum ist das, was er über diese und über die Mineralien im allgemeinen sagt, sehr mittelmäßig. Die Metaphysik dieses Schriftstellers ist neben einigen guten Sachen, die sie enthält, voll von großen Paralogismen (falschen Schlüssen) und enthält viele sehr schwache Stellen.'

‚Diejenigen, welche sich von ihm leiten lassen, werden sehr betrogen. Dies ist sogar wahr hinsichtlich der Geometrie, in welcher Cartesius, obwohl er ein tüchtiger Geometer war, doch nicht so weit kam, als viele sich einreden; seine Geometrie ist beschränkt. . . . Er hat die Probleme und Figuren, die seinem Kalküle sich nicht anpassen wollten, einfach beiseite gelassen Allein dies sind gerade die wichtigsten und nützlichsten, welche besonders in der Physik viel Anwendung finden.'

„Leibnitz wiederholt an einem anderen Orte das nämliche Urteil über den cartesianischen Menschen, ‚dessen Formation oder Bildung . . . so wenig kostet, der aber auch dem wahren Menschen sehr wenig gleicht.'

„Im allgemeinen verfährt Leibnitz gegen die Cartesianer noch strenger als gegen ihren Meister. Denn er klagt sie an, daß sie die Erfahrung vernachlässigten; daß sie unwissend, vorurteilsvoll seien; daß sie die Anatomie, die Sprachen, die Kritik, die Geschichte geringschätzten, und schließt mit den Worten:

‚Ich weiß nicht, was für ein sonderbarer Unstern über jeder Art von verborgenen Dingen geherrscht hat: Die Cartesianer haben fast nichts entdeckt, und . . . . fast alle Entdeckungen sind von Solchen gemacht, die nicht Cartesianer waren. . . .

Nachdem ich sie in ihrer Hauptform angegriffen, d. h. in den mathematischen Wissenschaften, hinsichtlich deren ich bewiesen, daß die cartesianische Geometrie sehr beschränkt ist; und nachdem ich auch gezeigt, wie verfehlt ihre Regeln über die vis motrix sind: habe ich in gewissem Sinne zugleich die alte Philosophie wieder zu Ehren gebracht.'

(48. Anmerkung. I. Bd. S. 521.)

„Die Irrtümer, Defekte und Fehler sowohl in der Methode als auch in den Konklusionen des Cartesius hinsichtlich der Naturwissenschaften sind allgemein bekannt. Jedoch in folgendem hat er sich selbst übertroffen. Als Philosoph steht er weit unter Galilei, dem vielmehr die Ehre, und nicht Baco, zuerkannt werden muß, die moderne Wissenschaft, was Beobachtung und Erfahrung betrifft, geschaffen zu haben. Hören wir Cartesius über diesen berühmten Italiener:

‚Ich finde im allgemeinen, daß Galilei viel besser philosophiert als die meisten anderen, weil er soviel wie möglich die Irrtümer der Schule vermeidet und die Gegenstände der Natur nach mathematischen Grundsätzen und Regeln untersucht. Hinsichtlich dieses bin ich mit ihm vollständig einverstanden und glaube, daß es kein anderes Mittel für die Auffindung der Wahrheit giebt. Jedoch scheint er mir sehr oberflächlich zu verfahren; denn er macht nur Digressionen und verweilt nicht lange genug bei der Erklärung eines Gegenstandes. Dieses beweist, daß er sie nicht alle ordentlich untersucht hat. Er sucht nicht nach den primären Ursachen der Natur; er forscht nur nach den Gründen von einigen partikulären Wirkungen; darum hat er ohne Fundament gebaut. Dadurch daß seine Weise zu philosophieren der wahren sehr nahe ist, lassen sich auch ihre Mängel leicht erkennen, wie es ja auch leichter anzugeben ist, wenn die den rechten Weg Verfolgenden abirren, als wenn diejenigen sich verirren, die niemals auf dem rechten Weg gewesen sind.‘

„Eine solche Sprache in dem Munde eines Mannes, der in den Naturwissenschaften nur ein schlechter Schüler Galilei's sein würde, verdient nicht einmal angehört zu werden. Wir begreifen nicht, wie P. Mersenne solche Unverschämtheiten bei seinem Freunde dulden konnte. Die übertriebene Nachsicht dieses guten Religiosen trug dazu bei, unserem Philosophen Mut einzuflößen. Wenn seine Zeitgenossen sich ein wenig strenger gegen ihn gezeigt hätten, so hätte er vielleicht nicht zu schreiben gewagt: ‚die Fundamente seiner Naturphilosophie seien fast alle so evident, daß man sie nur zu hören brauche, um sie anzunehmen;‘ und es gebe keins darunter, dessen Beweis zu liefern er nicht im stande wäre; was übrigens wieder einer von den gewöhnlichen Zügen seiner Bescheidenheit ist. Auch hätte er nicht gewagt, über das Chaos also zu sprechen: ‚Ich habe diese Materie beschrieben und sie so darzustellen gesucht, daß nach meinem Dafürhalten nichts in der Welt so klar und verständlich ist (leicht begreiflich, weil dieser Gegenstand in der Weise nirgends als allein im Kopfe des Cartesius existiert), etwa mit Ausnahme des über Gott und die Seele Gesagten. Denn es stand bei mir von vornherein fest, daß in ihm keine von den Formen oder Eigenschaften vorhanden sei, über welche man in den Schulen streitet, noch im allgemeinen etwas, dessen Kenntnis unserer Seele nicht so natürlich sei, daß man seine Unkenntnis sich nicht einmal denken kann. (Man kann sich nichts Wunderbareres einbilden!) Ferner habe ich gezeigt, wie und welches die Naturgesetze seien; und ohne meine Gründe auf irgend ein anderes Princip als allein auf die unendlichen Vollkommenheiten Gottes zu stützen, habe ich besonders alle jene Gesetze bewiesen, bei denen man etwa zweifeln konnte; und habe nachgewiesen, daß sie so beschaffen sind, daß, wenn Gott auch noch

viele Welten erschüfe, doch unter ihnen keine einzige sein würde, in welcher sie nicht vorhanden und beobachtet werden könnten.'

„Diese Anmaßung, die Natur a priori erkennen und bestimmen zu wollen, begreift man wohl bei den deutschen Pantheisten, weil es eine logische Konsequenz ihrer Systeme ist; aber bei einem Manne wie Cartesius, der eine vom Pantheismus verschiedene Lehre bekennt, und sich erkühnt, Galilei zu kritisiren, ist sie absurd und lächerlich. Sollte man nicht glauben, Pascal habe sich, wenn er schreibt: ‚Die ganze Philosophie verdiene nicht eine Stunde Arbeit,' auf den Cartesianismus bezogen und vielleicht ganz besonders auf dieses famose Buch der ‚Principien', das man nach dem Rate oder Befehle des Autors viermal lesen müsse, wenn man Nutzen daraus ziehen wolle? Denn dieses Buch ist im allgemeinen ein Haufen von Voraussetzungen ohne Konsistenz; mehr die Arbeit eines Romanschreibers als eines Schriftstellers, der sich mit wissenschaftlichen Materien beschäftigt. Unter anderen Wahrheiten verwirft Cartesius die finalen Ursachen, und fährt fort: ‚Suchen wir allein mittels des von Gott uns verliehenen Erkenntnisvermögens zu finden, auf welche Weise die Dinge haben hervorgebracht werden können, die wir durch die Sinne wahrnehmen.' . . .

„Die Stellen (ein Epilog seiner eigenen Weisheit) im vierten Teile dieses Werkes sind ebenfalls sehr seltsam. Wir führen hier bloß die Titel der Paragraphen 199 und 200 an: ‚Es giebt kein Phänomen in der Natur, das nicht in diesem Traktate enthalten ist.' — ‚Dieser Traktat enthält kein Princip, das nicht immer von aller Welt angenommen worden ist, so daß diese Philosophie nicht neu, sondern vielmehr die älteste und allgemeinste ist, die es geben kann.' —

„Untersuchen wir nicht, wie dieses Altertum sich mit der Anmaßung des Philosophen verträgt, der behauptet, ‚man habe vor ihm nicht eine einzige spekulative Wahrheit erkennen noch beweisen können.' Sollte aber nicht jedermann glauben, wenn er diese Titel und die entsprechenden Paragraphen liest, er habe das Rezept irgend eines Quacksalbers oder das Programm eines Charlatans vor Augen?"

(50. Anmerkung. I. Bd. S. 524.)

„Die Idolatrie der Zeitgenossen und Landsleute des Cartesius gegen diesen Philosophen war gewiß groß, jedoch nicht allgemein; wir finden hier einige ehrenwerte Ausnahmen. Menjot, der berühmte Leibarzt des Königs von Frankreich und Zeitgenosse des Cartesius, spricht mit folgenden Worten in einem Briefe von der dubitativen Methode seines Landsmannes:

‚Hippokrates rechnet zu den unzweifelhaften Anzeichen des Diliriums, wenn jemand Gegenstände wahrzunehmen glaubt, die sich seinen Sinnen nicht darbieten, oder wenn er solche nicht wahrnimmt, die sich denselben darbieten. Cartesius verlangt nach einem seiner Principe, sein Schüler solle erst albern werden; er solle z. B. zweifeln, ob er auch Schmerz leide, wenn er stark gestochen wird.

So kann man demnach behaupten, ohne diesem Autor unrecht zu thun, daß die Irrenhäuser eine Vorhalle für seine Philosophie sind, die so viel Geräusch in der Welt macht.'

„Man muß diesen an den berühmten Daniel Huet gerichteten und von Cousin veröffentlichten Brief ganz lesen, wenn man die Meinung vieler Personen

über Cartesius kennen lernen will, der hier ‚fumeus supra mensuram humanae superbiae' genannt wird: in der That ein sehr passendes Epitheton, um seine unglaubliche Eitelkeit damit auszudrücken."

„Der berühmte Arzt fährt unter anderem fort: ‚Es ist schade, daß der Tod Cartesius verhindert hat, ein vollständiges Corpus der Medizin nach seinen Principien anzufertigen, wie er es vorhatte. Er würde beim Publikum viel Lachen erregt haben. Es ist jedoch ein großes Glück gewesen, daß ein solches Werk nicht erschienen ist, weil es vielen Kranken das Leben gekostet haben würde.' — Auch berichtet er, daß Paseal die cartesianische Philosophie verachtet, und daß seine Freundschaft mit einigen ihrer Anhänger ihn nicht abgehalten, sich öffentlich über sie lustig zu machen und sie mit dem Namen: ‚Natur-Romanze' zu beehren."

(51. Anmerkung. I. Bd. S. 526.)

„Leibnitz sagt ausdrücklich, Cartesius habe seinen Beweis über das Dasein Gottes aus dem heiligen Anselm, Erzbischof von Canterbury, genommen.... Indem er anderswo im allgemeinen spricht, beschuldigt er die Cartesianer, daß sie das Altertum verachteten, ‚woher Cartesius einen guten Teil seiner besten Gedanken entnommen habe.'

„Pelisson behauptet, ‚Cartesius habe uns vielmals Gedanken als neu vorgestellt, die sich bei Plutarch und bei einigen Kirchenvätern fänden.' Und fährt fort: ‚Ich täusche mich sehr, wenn sein: ‚Ich denke, also bin ich,' nicht Wort für Wort aus einer Abhandlung genommen ist, die man dem heiligen Augustin zuschreibt.' Die Plagiate des Cartesius wurden auch von Huet im achten Kapitel seiner Censur und ebenfalls von anderen Schriftstellern als solche nachgewiesen."

(52. Anmerkung. I Bd. S. 527.)

„Es giebt vielleicht nicht einen einzigen Artikel des Cartesianismus, über welchen Cartesius mit sich selbst in Übereinstimmung wäre, und der zeigte, daß er seine eigene Lehre vollkommen verstanden habe. Einer der wichtigsten Punkte ist ohne Widerrede der vorläufige Zweifel, wovon er in der ‚Methode', in den ‚Principien', in den ‚Meditationen' und in einigen anderen Schriften weitläufig spricht, ohne auch nur die geringste Ahnung von dem inneren Widerspruche einer derartigen Verfahrungsweise zu haben. Er war so sehr überzeugt, daß er mit dem Zweifel ein positives Resultat erhalten könnte, daß er sich folgendermaßen an einer sehr merkwürdigen Stelle ausspricht:

‚Obgleich es gewiß ist, daß die Pyrrhoniker nichts Sicheres aus ihrem Zweifel folgern konnten, so will das doch nicht sagen, daß man in der That nichts daraus folgern könne'

„Jedoch die Einwürfe seiner Gegner und besonders die des P. Bourdin, eines Jesuiten mit scharfsinnigem und sarkastischem Geiste . . . ließen ihn klar sehen, daß die Unternehmung, das Haus in die Luft zu bauen, nicht so leicht war, als er geglaubt hatte. Darum ist er in den späteren Schriften hierüber im höchsten Grade in Verlegenheit; und die Art und Weise, wie er sich herauszuwinden sucht, und die seltsamen Dinge, die er vorbringt, um sich seine Gegner vom Halse zu schaffen, beweisen, daß er wohl den Wunsch, nicht aber die Kraft hatte, es bewerkstelligen zu können. Man kann sich hiervon eine Idee bilden,

wenn man ein Fragment eines seiner Briefe über die Frage, ob es erlaubt sei, am Dasein Gottes zu zweifeln, zur Hand nimmt:

‚Ich glaube, man muß bei einem Zweifel das zum Verstande Gehörende von dem zum Willen Gehörenden unterscheiden; denn hinsichtlich des Verstandes darf man nicht fragen, ob ihm etwas erlaubt sei oder nicht, da er keine elektive Fakultät ist, sondern nur, ob er es kann. Es ist sicher, daß es viele giebt, deren Verstand an Gott zweifeln darf. Hierzu gehören die, welche sein Dasein nicht evident beweisen können, obwohl sie hinsichtlich desselben den wahren Glauben haben; denn der Glaube gehört dem Willen an; und diesen Willen vorausgesetzt, kann der gläubige Mensch mit seiner Vernunft untersuchen, ob Gott existiert, und kann also an Gott zweifeln. Was den Willen betrifft, so muß man zwischen dem Zweifel, der sich auf den Endzweck, und dem, welcher sich auf die Mittel bezieht, unterscheiden. Denn wenn jemand sich den Zweifel an Gott als Objekt zu dem Zwecke vorsetzt, in diesem Zweifel wie in einem Mittel zu verharren, um zu einer klareren Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen: so thut er etwas durchaus Frommes und Gutes, weil eben niemand den Zweck ohne die Mittel wollen kann. Und in der heiligen Schrift selbst werden oftmals die Menschen eingeladen, sich die Erkenntnis Gottes durch die natürliche Vernunft zu verschaffen zu suchen. Und darum handelt auch der nicht schlecht, der zu diesem Zwecke jede Erkenntnis, die er von der Gottheit hat, auf einige Zeit aus seinem Geiste verbannt, weil wir nicht immer verpflichtet sind, zu denken, daß Gott existiert.‘

„In dieser Stelle sind fast eben so viele Irrtümer als Worte. 1) Es ist falsch, daß man mit dem Willen glauben könne, wenn man mit dem Verstande zweifelt. 2) Es ist falsch, daß der Verstand jemals frei sei hinsichtlich des Zweifels oder des Glaubens. 3) Es ist falsch, daß es vorteilhaft sei, um eine vollkommene Erkenntnis Gottes zu erlangen, mit dem Zweifel an seinem Dasein anzufangen. Der Glaube an Gott ist das Leben der Vernunft, wie die Liebe das Leben des Herzens ist; folglich, erst ein Atheist werden, wenn auch nur für einen Augenblick, um dann zu glauben, ist ebensoviel, als wenn jemand sich den Tod geben wollte, um das Vergnügen des Wiedererstehens zu haben. 4) Es ist falsch und absurd, um nicht zu sagen gottlos, daß dieses nach Vernunft und Christentum erlaubt sei; es ist also bei weitem nicht ‚etwas durchaus Frommes und Gutes‘. 5) Es ist falsch und gottlos, in der heiligen Schrift die Billigung und den Rat zu einem solchen Zweifel finden zu wollen. 6) Es ist falsch, daß es nötig sei, zuerst an einer Wahrheit zu zweifeln, die man prüfen will, wenn diese Prüfung nur zum Gegenstande hat, die Erkenntnis der schon besessenen Wahrheit noch zu vergrößern. 7) Es ist falsch, daß die dubitative Prüfung erlaubt sei. Es soll hiermit nicht gesagt sein, daß bei einmal bestehendem Zweifel die Prüfung nicht erlaubt oder nicht vorgeschrieben sei: freilich nicht, um diesen Zweifel zu verleugnen, sondern um sobald als möglich ihn aufzugeben und die verlorene Wahrheit wieder zu erlangen. 8) Es ist endlich falsch, daß in der intellektuellen und moralischen Ordnung der Zweifel an Gott dasselbe sei, wie an ihn nicht aktuell denken. — Ich glaube nicht, daß es möglich ist, auf dem kleinen Raume einer einzigen Seite noch mehr und noch größere Irrtümer anhäufen zu können.“

In seiner Anleitung, die Wahrheit mittels des natürlichen Lichtes der Vernunft zu erforschen, setzt Cartesius durch den Mund des Eudoxius seine Lehre über den Zweifel nochmals auseinander. „Aus diesem allgemeinen Zweifel will ich," sagt er, „wie von einem festen und unveränderlichen Standpunkte aus, die Erkenntnis Gottes, Deiner selbst und alles dessen, was die Welt enthält, gewinnen."

Man merke hier das schöne Vorhaben, den „allgemeinen Zweifel" als „einen festen und unveränderlichen Standpunkt" hinzustellen. Archimedes verlangte einen Stützpunkt, um die Welt zu bewegen; Cartesius will seinen Hebel auf den leeren Raum setzen; er will alle Dinge schaffen, indem er sich des Nichts als einer geeigneten Materie bedient, um dieses Resultat zu erlangen. Allein der arme Eudoxius hatte einen Augenblick vorher gesagt: „Kannst Du an Deinem Zweifel zweifeln und ungewiß bleiben, ob Du zweifelst oder nicht?" — Der Zweifel setzt also die **Gewißheit** voraus, setzt einen vorhergehenden affirmativen Akt voraus, der der wahre feste und unveränderliche Punkt ist, worauf er sich stützt, und kann also nicht allgemein sein. Eudoxius fährt nun mit diesen unbequemen Forderungen seines Zweifels noch weiter fort, worauf ihm dann Cartesius antwortet:

„Man muß zuvor wissen, was der Zweifel, was der Gedanke ist, ehe man von der Wahrheit dieses Ratiociniums: Ich zweifle, also bin ich, oder was dasselbe ist: Ich denke, also bin ich, vollständig überzeugt sein kann." — „Du irrst, wenn Du meinst, man müsse, um dieses zu wissen, unserem Geiste erst förmlich Gewalt anthun und ihn quälen; er müsse erst die nächste Gattung und den wesentlichen Unterschied erkennen und eine regelrechte Definition bilden. Das muß man alles dem überlassen, der den Professor spielen oder in den Schulen disputieren will. Wer aber selbst die Sachen prüfen und über sie nach bestem Wissen urteilen will, dem kann es nicht an der gehörigen Geisteskraft mangeln, um sofort zu wissen, sobald er nur seine Aufmerksamkeit darauf lenken will, was der Zweifel, was der Gedanke, was das Dasein ist. Ich glaube nicht, daß jemals ein solcher Schwachkopf existiert hat, der erst hätte lernen müssen, was das Dasein ist, um schließen und behaupten zu können, daß er existiere. Dasselbe ist hinsichtlich des Gedankens und des Zweifels der Fall. — Ich sage ferner, diese Dinge können auf keine andere Weise erkannt und gewußt werden, als allein durch eigene Erfahrung und durch dieses innere Bewußtsein und Zeugnis, das jeder, der die Dinge prüfen will, in sich selbst besitzt."

Cartesius verwechselt hier die Erkenntnis und Gewißheit mit dem Unterrichte; aber er muß zugestehen, daß man, um zu zweifeln, erst klar erkennen müsse, was der Zweifel, der Gedanke, das Dasein ist. Wie jeder leicht sieht, ist dieses eine reine Bagatellsache, die dem Zweifel nicht das Privileg, allgemein zu sein, benimmt.

Ich schließe diesen Abschnitt, indem ich die Worte des Regius über den cartesianischen Zweifel anführe:

Cartesius . . . sub specie majoris adquirendae certitudinis, omnia habuit dubia, nec non pro falsis esse habenda statuit.

Neque haec dubitatio se dumtaxat ad res creatas et contingentes extendit, sed ipsam quoque Numinis (sententia sane horrenda, abominanda,

et nulli Christiano ferenda) existentiam complectitur. Eja! an res nulla ante enormem istam dubitationem de existentia sui fuit certa, et majorem per dubitationem acquisivit certitudinem? An non ante vixit sine Deo in mundo? An antea nulla fuit allata ratio, quae certo Dei existentiam demonstret? fuitne ab ipsa mundi creatione e creaturis perspecta et intellecta ejus aeterna potentia et divinitas? An voluit Apostolo major videri, gentesque excusare, quod iis non sufficiens fuerit occasio Dei existentiam cognoscendi, et quod Deum tanquam Deum cognoscentes, non coluerint, et ei gratias non egerint?"

(54. Anmerkung. I. Bd. S 532.)

„Der unglaubliche Hochmut und die Anmaßung des Carteſius zeigen ſich überall in ſeinen Werken und offenbaren ſich daſelbſt mit ihren zwei gewöhnlichen Folgen, nämlich mit einer übermäßigen Wertſchätzung alles deſſen, was ihm angehört, und mit der größten Geringſchätzung alles deſſen, was von anderen herrührt, ohne irgend eine Ausnahme. ‚Ich bin in meinem gefaßten Entſchluſſe immer feſt geblieben,' ſagt er, ‚nämlich kein anderes Princip als nur jenes anzunehmen, deſſen ich mich beim Beweiſe des Daſeins Gottes und der Seele bedient (mit einem mehr als ſonnenklaren circulus vitiosus), und nichts als wahr anzunehmen, das mir nicht klarer und gewiſſer erſcheint, als die Beweiſe der Geometrie. Und ich zögere nicht, es frank und frei zu bekennen: Ich habe nicht allein das Mittel gefunden, um in kurzer Zeit zu dieſem Ziele zu gelangen' u. ſ. w. — Kann etwas Lächerlicheres gedacht werden, als ein Menſch, der alle, ſelbſt die allgemein angenommenen Ideen verwirft, und nur Sachen als wahr annehmen will, die klarer und gewiſſer als die Beweiſe der Geometrie ſind, und der das Mittel gefunden, nämlich ein Syſtem, das ein fortlaufendes Gewebe von Leichtſinn, von Irrtümern, von den gröbſten und ausſchweifendſten Paralogismen iſt, womit er in kurzer Zeit zu dieſem Ziele gelangen will? ‚Ich meinte,' fährt er fort, ‚daß die Wiſſenſchaften der Bücher, wenigſtens jener Bücher, deren Gründe nur probabel ſind und die gar keine Beweiſe enthalten, und die nur die Meinungen anderer wiedergeben, die nach und nach ſehr zahlreich geworden ſind, ſich nicht ſo ſehr der Wahrheit nähern, als die einfachen Ratiocinien, die ein Menſch von geſundem Sinne hinſichtlich der ſich darbietenden Dinge bilden kann.' — Der franzöſiſche Philoſoph verwechſelt die Aneignung, die der Menſch von der Wiſſenſchaft machen ſoll, mit der Wiſſenſchaft ſelbſt; er zerreißt das Band, welches die Individuen und die Generationen miteinander verbindet und aus dem menſchlichen Geſchlechte gleichſam ein einziges Weſen macht und ſeinem Leben eine ununterbrochene Succeſſion verleiht; er vernichtet die wiſſenſchaftliche Tradition, den allmählichen Fortſchritt und das Wiſſen; er reduciert den Menſchen auf ſeine individuellen Kräfte, verbannt ihn aus der Geſellſchaft und macht ſeinen Geiſt ohnmächtig und kraftlos."

„Und etwas weiter ſagt er: ‚Ich habe im allgemeinen die Principien oder die erſten Urſachen alles deſſen, was in der Welt exiſtiert oder exiſtieren kann, aufzufinden geſucht, ohne hierbei etwas anderes zu betrachten, als Gott allein, der es erſchaffen, und ohne dieſe Principien anderswoher, als von den ſichern Wahrheitsſpuren zu nehmen, die in unſerer Seele exiſtieren.' . . .

‚Und folglich, nachdem ich meinen Geist auf alle meinen Sinnen sich darbietende Objekte gelenkt, wage ich zu behaupten, daß ich kein Ding gefunden, das ich nicht durch die von mir erfundenen Principien erklären könnte.‘

„Seine fehlerhaften Beweise über das Dasein Gottes und die Geistigkeit der Seele gleichen, ja übertreffen ihm zufolge an Gewißheit und Evidenz die Beweise der Geometrie. ‚Ich sage ferner,‘ fährt er fort, ‚daß sie so sind, daß nach meinem Dafürhalten der menschliche Geist unmöglich jemals andere und bessere entdecken kann. Die Wichtigkeit des Gegenstandes und die Ehre Gottes, mit der dies alles in Beziehung steht, nötigen mich, hier ein wenig freier und offener von mir zu sprechen, wie es sonst meine Gewohnheit ist.‘ (Kann sich ein heuchlerischer Philosoph besser ausdrücken?)

‚Ich halte sie für so notwendig, daß ich überzeugt bin, ohne dieselben lasse sich nichts Festes und Gewisses in der Philosophie aufstellen. Meine Meinung ist, daß der hier von mir befolgte Weg, um die Natur der menschlichen Seele zu erkennen und das Dasein Gottes zu beweisen, der einzige ist, auf dem man diesen Zweck erreichen kann.‘ — Hiernach hätte also die Menschheit das wahre Mittel zur Erkenntnis ihrer eigenen Würde und des Daseins Gottes vor dem Jahre 1637 nicht gefunden!! Übrigens zeigt die europäische Philosophie nach dem Tode des Cartesius genugsam, wie fest und sicher die von ihm gelegte Basis war!“

„Wenn Cartesius diesen außerordentlichen Dünkel und diese hohe Meinung von sich und seinen Entdeckungen bloß bei der Mathematik gehabt hätte, in welcher er wirklich bedeutend war, so würde man ihn nötigenfalls noch entschuldigen, ja in gewissem Sinne sogar noch loben können. Denn mir gefällt der Mut und das Selbstvertrauen des wahren Talentes, das seine Kräfte kennt. Es offenbart dies einen kräftigen Geist. Diese Eigenschaften sind oftmals nötig, um den Irrtum zu bekämpfen, die entgegenstehenden irrigen Meinungen zu widerlegen, und der großen Menge von Nichtsnutzigen, Neidischen und Unwissenden Schweigen aufzuerlegen. Wenn aber Cartesius als Philosoph so von sich und seinen spekulativen Mißgeburten spricht, wird er absolut unerträglich. Wenn er sich selbst über alle Denker nicht allein seiner Zeit, sondern sogar aller Zeiten stellt, so kann er nicht entschuldigt werden. Denn es würde, auch wenn sein Verdienst als Philosoph wirklich bedeutend wäre, immer bei ihm lächerlich sein, sich über die berühmtesten Gelehrten des Mittelalters und des Altertums, über den heiligen Thomas, den heiligen Bonaventura, den heiligen Anselm, den heiligen Augustin, Plato, Aristoteles, Pythagoras, über alle Gelehrten aus Italien, Griechenland, aus dem Orient und Occident erheben zu wollen.“

„Es ist bei unserem Philosophen diese Verachtung der übrigen Schriftsteller aller Zeiten und jedweden Ranges und Ansehens, wie auch der Autorität der Menschen im allgemeinen, sehr häufig. Wir haben schon anderswo gesehen, in welchen Ausdrücken er von dem großen Galilei gesprochen. Eine ganz besonders geringe Meinung hatte er von den Werken Campanella's, der indessen einer der gelehrtesten und universellsten Geister, eines der originellsten Genies seiner Zeit und ein Mann war, der ungeachtet seiner Mängel und Fehler als Philosoph sehr weit über Cartesius steht. Von diesem selben Campanella an irgend einer Stelle seiner Werke sprechend, drückt er sich so aus: ‚Was die Lehre betrifft,

so habe ich vor fünfzehn Jahren sein Buch: De sensu rerum mit einigen anderen Abhandlungen des nämlichen Autors vor Augen gehabt (ich meine wenigstens, jenes Buch schon mal gesehen zu haben). Aber ich habe bei der Lektüre so wenig Gediegenes in seinen Schriften gefunden, daß ich nichts davon im Gedächtnisse behalten habe. Ich weiß weiter nichts darüber zu sagen, als daß Campanella zu jenen gehört, die einen eigenen, aparten Weg einschlagen und darin etwas suchen, nicht den alten herkömmlichen Weg zu gehen, und darum meiner Überzeugung nach weniger zu entschuldigen ist, als diejenigen, welche mit vielen anderen irren, denen sie einfach folgen.' — Wie war es möglich, daß Cartesius niemals gemerkt, daß er mit diesen Worten sein eigenes Verdammungsurteil ausgesprochen hat?"

„Nicht mehr Respekt hat er auch vor den Schulen des Mittelalters und des Altertums. ‚Ich behaupte durchaus, daß niemals die Lösung irgend einer Frage nach den Principien der peripatetischen Philosophie versucht worden ist, deren Unhaltbarkeit und Falschheit ich nicht beweisen könnte.' Würde ein Wahnsinniger im Dilirium noch etwas Seltsameres sagen können, als wenn Cartesius hier behauptet, daß aus dieser berühmten Reihe der peripatetischen Philosophen, die von Aristoteles bis auf den heiligen Thomas sich erstreckt, niemand eine einzige Wahrheit triftig und stichhaltig zu beweisen vermocht? ‚Ich will nicht untersuchen, was die anderen gewußt oder nicht gewußt haben. Ich will bloß bemerken, daß, auch angenommen, die ganze wahre Wissenschaft wäre in den Büchern jener Autoren mit enthalten, doch das Brauchbare und Nützliche mit so viel Unnützem sich vermischt findet, und durch so viele Bände zerstreut ist, daß zu ihrer Lesung mehr Zeit erforderlich wäre, als das menschliche Leben uns bietet. Um in ihnen das Nützliche zu finden, würde mehr Arbeit erforderlich sein, als zur eigenen Auffindung desselben. Dies läßt mich hoffen, daß der Leser sich freuen wird, hier einen kürzern Weg zu finden, und daß die von mir aufgestellten Wahrheiten seinen Beifall finden werden, obwohl ich sie nicht aus Plato und Aristoteles geschöpft habe.' — Was würde der berühmte Philosoph sagen, wenn er in unseren Tagen lebte? Welch größern Leichtsinn kann es geben, als an die Menge der Bücher erinnern, um alle und jede traditionelle Wissenschaft zu verwerfen? als alle Werke unserer Vorfahren als unnütz darstellen, weil ihre Menge und Größe zu beträchtlich ist? als die guten Bücher verwerfen wegen der schlechten und mittelmäßigen? Schrieben vielleicht Plato und Aristoteles, die hier erwähnt sind, zu viel, und reicht das menschliche Leben nicht hin, sie zu lesen und zu verstehen? Bemerken wir im Vorbeigehen, daß Cartesius in diesem wie in so vielen anderen Punkten der wahre Vater dieser frivolen Litteratur ist, welche die Alten beschimpft, welche mit jedem, ein wenig mühsamen Studium unzufrieden ist, und welche im vorigen Jahrhundert so gewaltig ihr Haupt erhob und noch bis heute herrscht. Die Geringschätzung des Cartesius hinsichtlich der Autorität der Menschen bezog sich jedoch nicht einzig auf die Bücher und die Philosophen, sondern sie war ganz allgemein. Hören wir, wie er von Gassendi spricht: ‚Du mußt wissen, lieber Freund, daß Du hier zu einem Geiste sprichst, der sich von den körperlichen Dingen bis zu dem Grade freigemacht hat, daß er nicht einmal weiß, ob vor ihm Menschen existiert haben, und daß er sich darum sehr wenig um ihre Autorität kümmert.' — Und dies ist

in der That der Eingang zu seiner Philosophie, die auf den allgemeinen Zweifel und die einsame Betrachtung seines eigenen Geistes basiert ist."

„Wenn er sich aus der Autorität und den Büchern anderer so wenig machte, so wollte er aber nicht, daß man es mit seinen Schriften ebenso mache. Darum giebt er, wo er von seinem Buche über die ‚Principien' redet, den Lesern den Rat, daß sie es wenigstens viermal lesen möchten. Wenn wir diesen Rat, der einen heroischen Mut und viel Geduld bei dem voraussetzt, der ihn befolgt und ausführt, mit der vorhin citierten Stelle vergleichen, in welcher er seinen Lesern indirekt abrät, nicht einmal Plato und Aristoteles zu lesen, so muß er uns sehr ergötzlich vorkommen." . . .

„Die Manie, ein Viel- oder Allwisser zu werden und zu sein, welche im vergangenen wie auch im jetzigen Jahrhundert dem wahren Wissen so schädlich gewesen ist, wurde ohne Zweifel durch den Rat und das Beispiel des Cartesius bestärkt, der sich in seinen ‚Regeln' also ausdrückt: ‚Was man ohne weiteres anerkennen muß, ist, daß die Wissenschaften derartig mit einander verknüpft sind, daß es leichter ist, sie alle auf einmal zu erlernen, als wenn man die eine von der anderen trennt. Wenn man also die Wahrheit ernstlich suchen will, darf man sich nicht bloß auf eine einzige Wissenschaft verlegen; alle sind mit einander verknüpft und es hängt die eine von der anderen ab.'

„Cartesius bewies durch sein eigenes Beispiel, welches die Resultate dieser universellen Wissenschaft sind; denn wenn man die mathematischen und einen kleinen Teil von den Naturwissenschaften ausnimmt: welchen Nutzen und Vorteil brachte er denn den menschlichen Kenntnissen? Bekanntlich sind aber die encyklopädischen Studien für jeden durchaus ungenügend, der ein Gelehrter und nicht etwa ein Charlatan werden will. Die einzige zweckdienliche Weise, die Wissenschaften, die jemand nicht speciell studiert, in ihren Beziehungen zu der einen oder auch zu der kleinen Anzahl der von ihm speciell betriebenen kennen zu lernen, besteht darin, daß man die entsprechenden Werke anderer zu Rate zieht; aber nicht darin, daß man auf eigenen Füßen stehen will."

(60. Anmerkung. I. Bd. S. 559.)

„In einem übermäßig geistreichen Artikel in einem Tagesblatte sagt Mignet, wo er von Luther und seiner Weigerung, dem Papste zu gehorchen, spricht, daß dieses famose, auf dem Reichstage zu Worms ausgesprochene ‚Nein' die Freiheit der Welt eingeschlossen habe. Luther machte sich in der That um die Freiheit ebenso verdient als Cartesius. Es ist nicht schwer, sie beide mit den modernen Schriftstellern in Einklang zu bringen; denn sie geben gewissen, jeden Augenblick vorkommenden Worten, die den Hauptteil des Diskurses bilden, eine vollständig entgegengesetzte Bedeutung von der, die sie sonst haben. Dies kann anfangs die unerfahrenen Leser verwirren; aber mit ein wenig Übung verschwindet die Schwierigkeit. Zum Beispiel, wenn man ‚Fortschritt' liest, so muß man darunter verstehen: ‚Rückschritt'; und wenn man ‚Demokratie' findet, so muß man statt dessen ‚Oligarchie des Pöbels' setzen; und wenn man das Wort: ‚Freiheit' findet, so muß man dafür ‚Sklaverei' substituieren, und so kann man schnell weiter segeln, ohne an den Klippen der gesunden Logik zu zerschellen. Auch wird man auf diese Weise die Lehre vieler klar und verständlich finden, die man sonst nicht verstehen würde. Das

erinnert mich, um uns nicht von Carteſius zu entfernen, an eine Stelle, wo Couſin Carteſius mit Abälard vergleicht, und dieſen ‚den Carteſius des 12. Jahrhunderts' nennt. Wenn man bei Carteſius den Philoſophen und nicht den Mathematiker betrachtet, ſo kann dieſer Vergleich angenommen werden. Und in die Fußſtapfen Couſins tretend, der beide Philoſophen ediert hat, nenne ich ganz gern Carteſius ‚den Abälard des 17. Jahrhunderts'; aber ich befürchte, daß der ältere der beiden Philoſophen ſich dieſe Vergleichung höchlich verbitten wird."

Zweites Buch.

Ontologie.

Erstes Kapitel.

Das Sein oder Seiende im allgemeinen; Definition und Einteilung desselben.

Aus zwei ganz entgegengesetzten Gründen kann die Schwierigkeit, ein Ding zu erklären und zu definieren, entstehen. Einmal entsteht sie aus der Vielheit der Begriffe und Attribute, die in dem zu definierenden Dinge enthalten sind; das andere Mal dagegen geht sie hervor aus der Einfachheit und Allgemeinheit, welche der zu erklärende Gegenstand in sich schließt. Zu dieser zweiten Klasse von Ideen gehört das Sein oder das Seiende, wenn man ausschließlich nur auf das sieht, was dasselbe aktuell in sich enthält, oder was auf eins hinauskommt: wenn man das Seiende als ein aktuelles Ganze, totum actuale, betrachtet, das sich vom Verstande in zwei oder mehrere Begriffe zerlegen läßt; denn wenn man dasselbe als potentielles Ganze, totum potentiale, betrachtet, insofern es nämlich ein allgemeiner Ausdruck oder Begriff ist, der alle Einzeldinge unter sich faßt und von ihnen allen ausgesagt werden kann, hört es auf, ein einfacher Begriff zu sein, indem es so den am meisten zusammengesetzten Begriff bildet, weil es in dieser Hinsicht alle Einzeldinge implicite einschließt. Es ist klar, daß dieser doppelten Betrachtung des Seins oder des Seienden auch eine doppelte Erkenntnisweise seitens des Verstandes entsprechen muß; denn wenn dieser vom Sein, als ein aktuelles Ganze betrachtet, eine mehr oder minder klare und deutliche Auffassung haben kann, so muß diese Auffassung eine konfuse sein, wenn sein Objekt das Sein als potentielles Ganze ist; denn die Klarheit und Deutlichkeit der Perzeption des Begriffes Sein in diesem

zweiten Sinne schließt notwendigerweise die Erkenntnis aller Einzeldinge, die implicite in der allgemeinen Idee des Seins enthalten sind, in sich.

Wenn wir diese zweite Betrachtungsweise des Seins für jetzt beiseite lassen, und uns einfach an das, was dasselbe aktuell in sich enthält, halten, ist es leicht, den Grund der Schwierigkeit anzugeben, der man begegnet, wenn man diese Idee erklären und definieren will. In der That; die Idee des Seins im allgemeinen gehört zu jener Klasse von Ideen, welche man primitive nennen kann, und welche eben wegen ihrer Einfachheit nicht eigentlich definiert werden können, da man sie nicht in Teile, auch nicht in adäquate Begriffe zerlegen kann, um eine wirkliche Definition bilden zu können. Und dann ist wieder die Allgemeinheit ein weiteres Hindernis für die Definition des Seienden; denn da diese Definition in Ausdrücken bestehen muß, von welchen der eine nicht in dem anderen enthalten ist, so kann dieses strenge genommen nicht geschehen, wenn man das Sein definieren will. Denn welcher Ausdrücke könnten wir uns bedienen, in welchen nicht schon die Idee des Seins enthalten wäre, oder welche nicht auf irgend eine Weise diesen Begriff ausdrückten? Wenn man von mir die Definition des „Menschen" verlangt, so kann ich antworten, indem ich die Idee des Menschen in zwei Begriffe zerlege, von welchen der eine nicht wirklich schon in dem anderen enthalten ist, indem ich z. B. sage: daß er ein animal rationale sei; denn animal und rationale sind zwei ganz verschiedene Begriffe. Dasselbe kann ich thun, wenn man von mir die Definition von animal verlangt, indem ich antworte, daß es ein lebendiges Wesen sei, das Empfindung besitzt. Wenn man mich nun fragt, was ein lebendiges Wesen sei, so kann ich noch antworten, es sei eine Substanz, die sich von selbst bewegen kann; und sogar kann ich noch die Idee der Substanz in zwei verschiedene Begriffe zerlegen, indem ich sage: sie ist ein Sein, ein Ding, das in sich selbst, ohne Abhängigkeit von einem anderen, existiert oder existieren kann; aber wenn man nun von mir verlangt, daß ich dasselbe auch mit dem Sein vornehme, so finde ich mich plötzlich aufgehalten, da es mir nicht mehr möglich ist, auch diese Idee in Begriffe zu zerlegen, von welchen der eine nicht auf irgend eine Weise den Begriff des Seins selbst in sich schlöße und ausdrückte.

Der Verstand muß sich darum mit Erklärungen und Umschreibungen begnügen, bei welchen man, wenn man verschiedene Ausdrücke gebraucht, eigentlich nichts weiter thut, als eine Vergleichung zwischen der Idee des Seins und irgend einer anderen, zu der diese eine aus-

drückliche oder stillschweigende Beziehung hat, anzustellen sich bemüht, indem man in dem Geiste anderer das zu erwecken und zu erzeugen sucht, was man selbst im eigenen Geiste und Bewußtsein gegenwärtig hält.

Wenn man das Sein in seiner weitesten und allgemeinsten Bedeutung nimmt, insofern es dem absoluten Nichts gegenübersteht, pflegen wir zu sagen: „Das Sein ist alles, dem das Sein nicht widerstreitet; oder das, dessen Akt das Sein ist; oder das irgend eine Beziehung zur Existenz hat; das, was vom Intellekte[1]) oder Verstande direkt und positiv wahrgenommen werden kann." — Es ist klar, daß alle diese Definitionen, die nichts weiter thun, als dem Verstande eine und dieselbe Idee mit verschiedenen Ausdrücken vorstellen, dem realen Sein zukommen, d. h. dem Sein, das diese Benennung hinsichtlich der realen Existenz bekommt, die jedwedes Ding, das keinen innern Widerspruch enthält, außerhalb des Verstandes haben kann. Der Grund dieser Bemerkung ergiebt sich von selbst aus dem Wortlaute der eben angegebenen Definitionen. —

Wenn man über die Definitionen, welche man vom Sein zu geben pflegt, nachdenkt, so sieht man, daß der Verstand eine Art Analysis bildet, indem er die einfachste Idee des Seins in zwei Begriffe zerlegt, die sich, wenn sie auch im Grunde dasselbe ausdrücken, doch dem Verstande mit einer in gewissem Sinne ungleichen Bestimmtheit und Klarheit darstellen. Man wird dies besser begreifen, wenn man beachtet, was in anderen, zusammengesetzten Begriffen vorkommt. Wenn ich dem Verstande den konkreten Ausdruck oder Begriff „Philosoph" vorhalte, so entdeckt er hier zwei Bedeutungen: die eine ausdrücklich und direkt dargestellt, nämlich die Philosophie, von der diese Benennung genommen; und die andere weniger ausdrücklich und sozusagen an zweiter Stelle, nämlich das unbestimmte Subjekt, das diese Philosophie besitzt. Auf eine analoge Weise verfährt der Verstand, wenn er die Seinsidee nimmt und erklärt, indem er sich an erster Stelle und mehr bestimmt oder ausdrücklich die Existenz selbst vorstellt, welche die Wurzel und gleichsam der hin-

[1]) Die lateinischen Ausdrücke intellectus und ratio (im Spanischen entendimiento und razon) werden verschiedentlich übersetzt. Kleutgen in seiner „Philos. der Vorzeit" (1. Aufl. 1. Bd. S. 248) übersetzt intellectus mit Vernunft und ratio mit Verstand. — Stöckl dagegen in seinem „Lehrbuche der Philos." (3. Aufl. S. 65) übersetzt gerade umgekehrt; cf. auch die Ausdrücke intellectus und ratio im „Thomas-Lexikon" von Schütz. Wir haben darum die fraglichen Ausdrücke bei unserer Übersetzung promiscue gebraucht.

reichende Grund dieser Benennung ist, und an zweiter Stelle, unklar und ohne irgend eine nähere Bestimmung das, was dieser Existenz als Subjekt dienen kann. Man halte sich jedoch gegenwärtig, daß in Übereinstimmung mit dem, was hinsichtlich der Allgemeinheit und Einfachheit der Idee des Seins gesagt ist, diese Ähnlichkeit keine vollkommene sein kann; denn was man unbestimmt als Subjekt der Existenz auffaßt, kann von derselben nicht vollständig getrennt werden, während die Idee des Subjektes der Philosophie vollständig von dieser getrennt werden kann. Es folgt hieraus, daß die Benennung „ideales Sein" weiter nichts ist, als die objektive Seinsweise, welche ein Ding oder Wesen im Intellekte haben kann.

Es folgt aus der Lehre, welche wir über die Abhängigkeit und das Verhältnis des Seins im allgemeinen zu der Idee der Existenz aufgestellt haben, daß das Sein oder das Seiende, ens, als Substantiv und auch als Participium des Zeitwortes sum, es, betrachtet werden kann; und diese in den alten Schulen allgemein angenommene Unterscheidung schließt einen tiefphilosophischen Sinn ein, und kann, richtig verstanden, sehr dazu beitragen, ontologische Fragen von höchster Wichtigkeit richtig zu lösen. Wie man das lateinische Wort vivens als Substantiv nehmen kann, welches Wort irgend ein Ding bezeichnet, dem das Vermögen zu leben zukommt, aber wobei von der wirklichen Ausübung des Lebens abstrahiert wird; und auch als Particip des Zeitwortes vivo, das alsdann die wirkliche Ausübung des Lebens bei einem Dinge bezeichnet: so kann auch ebenso das Wort „ens" hinsichtlich der ihm entsprechenden Bedeutung als Substantiv betrachtet werden, in welchem Falle es direkt die Wesenheit eines Dinges, das Existenz besitzt oder besitzen kann, bezeichnet, so daß seine formelle und eigentliche Bedeutung das unbestimmte Subjekt oder Ding ist, das man mit der Fähigkeit und dem Vermögen, aktuelle Existenz zu erlangen, betrachtet; wenn man aber diesen Ausdruck als Particip des Zeitwortes sum nimmt, so bezeichnet er den Akt und die Ausübung der Existenz. Mit anderen Worten: das Sein (ens), als Substantiv betrachtet, abstrahiert von jeder Zeitdifferenz, während es als Participium betrachtet notwendig irgend ein Zeitverhältnis einschließt. Von den zwei inadäquaten und inkompleten Begriffen, in welche der Verstand die Seinsidee im allgemeinen zu zerlegen sucht, bezieht sich derjenige, welchen wir unklar und unbestimmt genannt haben, direkt auf das Sein „ens" als Substantiv; dagegen ist der ausdrücklichere, be-

stimmtere Begriff der Existenz die formale und direkte Bedeutung des Seins „ens" als Participium, obwohl keine von beiden vollständig von der anderen abstrahiert. Ich glaube, niemand wird den Nutzen und Vorteil dieser zweifachen Betrachtung des Seins leugnen, teils wegen der Gründe, worauf sie sich stützt, teils auch, weil, wenn man sie sich nicht gegenwärtig hält, große Gefahr vorliegt, unbestimmte Ideen zu bilden und sich häufig in Verlegenheit zu befinden, wenn man ontologische Probleme von größter Wichtigkeit zu lösen sucht.

Da die Existenz gleichsam die Form, die Ursache und Wurzel der Benennung des Seins ist, so folgt, daß, wenn dieser Begriff oder Ausdruck „ens" absolut, ohne irgend einen Zusatz, ausgesprochen wird, er sich eher auf das Sein als Participium als auf das Sein als Substantiv bezieht; deshalb sagt der heilige Thomas: „Das Sein (ens), absolut genommen, bezeichnet aktualiter existieren": Ens simpliciter dictum significat actu esse. Aber man glaube deshalb nicht, daß er den Unterschied zwischen dem Sein nicht wußte, insofern es aktuelle Existenz, und insofern es direkt die Wesenheit oder das Subjekt, das durch diese Existenz benannt wird, bezeichnet. Nachdem er gesagt hat, daß das Sein von Gott wesentlich ausgesagt wird, weil das Sein Gottes das subsistierende, absolute Sein ist, und daß in ihm die Wesenheit die aktuelle Existenz selbst ist, im Unterschiede von den Geschöpfen, welchen das Sein nicht wesentlich, sondern nur durch Teilnahme (per participationem) zukomme, fügt er hinzu: [1]) „Man muß bemerken, daß an etwas auf zweifache Weise participiert werden kann: erstens gehört das Participierte zur Wesenheit des participierenden Dinges, wie z. B. die Species am Genus participiert; und in diesem Sinne nimmt das Geschöpf nicht an der Existenz teil; denn das

[1]) Quodl. 2. art. 3: Sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter: uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur ab specie. Hoc autem modo, esse non participatur a creatura: id enim est de substantia rei, quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae; quia nec est genus nec differentia: unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei. Et ideo alia quaestio est, An est, et quid est. Unde cum omne, quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens esse, quod pertinet ad quaestionem, an est, est accidens; et ideo Commentator dicit in 5. Metaphys. quod ista propositio, Sortes est, est de accidentali praedicato secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis; sed verum est, quod hoc nomen, ens, secundum quod importat rem, cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera.

gehört zur Wesenheit eines Dinges, was zu seiner Definition gehört. Aber das Sein gehört nicht zur Definition des Geschöpfes, denn das Sein ist weder genus noch Differenz; deshalb wird das Sein als nicht zur Wesenheit des teilnehmenden Dinges gehörend, von ihm participiert; und darum sehen wir auch, daß die Frage hinsichtlich der Existenz des Dinges verschieden ist von der Frage hinsichtlich seiner Wesenheit. Da man alles das, was außerhalb der Wesenheit eines Dinges ist, accidentell nennen muß, so ist deshalb das Existieren, das zur Frage: ob das Ding existiert, gehört oder sich darauf bezieht, ein Accidenz; darum sagte der Kommentator, dieser Satz: Sortes existiert, sei eine accidentelle Aussage, insofern sie das Sein des Dinges oder die Wahrheit des Satzes ausdrückt. Indessen andere Male wird dieses Wort „Sein" (ens) genommen, insofern es das Ding bezeichnet, dem diese Existenz zukommt; und in diesem Falle bezeichnet es die Wesenheit des Dinges, und wird nach den zehn obersten Gattungen eingeteilt." — Ähnlich wie hier sagt er auch in der Theologischen Summa: [1]) „Das Existieren ist die Aktualität jeder Form oder jedes Dinges; denn z. B. die Güte oder Leutseligkeit wird nur dann als in actu seiend bezeichnet, insofern wir oder wenn wir sagen, daß sie existiert; es ist deshalb notwendig, daß der Akt des Seins oder das Existieren sich zur Wesenheit verhalte, wie der Akt zur Potenz." —

Um besser die Notwendigkeit, diese zweifache Bedeutung des Seins anzunehmen und die Wichtigkeit dieser Lehre zu begreifen, wollen wir eine praktische Anwendung davon machen. Es ist bekannt, daß die Wahrheit der Sätze vielfach nicht von der wirklichen Existenz der Satzglieder abhängt, und daß der Verstand den Satz bildet, abstrahierend von der aktuellen Existenz. Wenn ich sage: Der Mensch ist eine Substanz; die Tugend ist lobenswert, so ist es nicht nötig, daß der Verstand die Prädikate und Subjekte dieser Sätze als existierend ansieht; die wesentliche Verknüpfung, welche sich zwischen dem Prädikate und dem Subjekte des ersten Satzes findet, genügt allein schon für seine Richtigkeit. Wenn ich nun statt: Der Mensch ist eine Substanz, sage: Der Mensch ist ein Seiendes

[1]) Sum. Theol. P. 1. Quaest. 3. art. 4: Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam.

(ens), so wird in diesem Falle die Aussageweise essentiell oder accidentell sein, je nachdem der Ausdruck oder Begriff des Seins (ens) als Substantiv oder Particip genommen wird; denn es ist klar: wenn man ihn im ersteren Sinne nimmt, ist der Satz dem folgenden gleich: „der Mensch ist ein Subjekt, eine Wesenheit oder ein Ding, dem die aktuelle oder mögliche Existenz zukommt", in welchem Falle die Aussage essentiell ist, weil der Begriff des Seins in diesem Sinne in der Idee des Subjektes des Satzes ebenso enthalten ist, als die Idee der Substanz, ohne weitern Unterschied als daß, was diese mit Bestimmtheit bezeichnet, sich unbestimmt und unklar in dem Worte Sein bezeichnet findet. Aber wenn das Sein (ens) als Particip genommen wird, hört die Aussage auf, essentiell zu sein, weil die Ausübung des Seins nicht wesentliches Prädikat der geschaffenen Dinge ist, oder, wie der heilige Thomas sagt: „das Existieren ein Accidenz bei den Kreaturen ist", dessen Worte nicht in dem Sinne verstanden werden dürfen, als ob die Existenz an sich nur ein prädikatives oder physisches Accidenz, oder eine reine accidentelle Modifikation der Substanz sei, wie die Ausdehnung, Thätigkeit, Bewegung u. s. w., da nach dem Gedanken des heiligen Lehrers die Existenz ein substantieller Akt ist; sie ist vielmehr ein logisches oder metaphysisches Accidenz, d. h. ihr Begriff findet sich in dem Begriffe des Menschen wie jedes anderen geschaffenen Dinges nicht wesentlich eingeschlossen.

Also kann das Sein (ens), als Particip des Zeitwortes sum, es, betrachtet, nur allein von Gott als wesentliches Prädikat ausgesagt werden, in dessen Wesenheit notwendigerweise der Begriff der Existenz eingeschlossen ist, oder besser gesagt: die Fülle der Existenz macht sein Wesen aus, eine Folgerung, welche eine andere wichtige Anwendung dieser Lehre enthält. Es muß hier bemerkt werden, daß diese Unterscheidung des Seins als Substantiv und als Particip nicht zwei Extreme einer Einteilung sind, welche den allgemeinen Begriff des Seins vollkommen und in wirklich verschiedene Teile teilen, wie z. B. der Körper und der Geist die Substanz trennen oder einteilen. Eine solche Idee würde eine falsche Idee sein, die nur Verwirrung hervorbringen müßte, wollte man eine Anwendung davon machen. Das Sein als Substantiv und als Particip bezeichnet gleicherweise den Begriff des Seins im allgemeinen, aber mehr oder weniger näher bestimmt oder kontrahiert; denn wenn das Sein (ens) als Particip die reale Wesenheit mit dem Akte des Exi-

stierens bezeichnet, bezeichnet das Sein (ens) als Substantiv ebenfalls die reale Wesenheit, jedoch abstrahierend vom Akte des Existierens und mit mehr negativer als positiver Bestimmtheit, d. h. es betrachtet in dem Sein nicht den Akt des Existierens, schließt ihn jedoch auch nicht positiv aus. Es darf das Sein als Substantiv, obgleich es beim ersten Anblicke scheint, als habe es Verwandtschaft oder falle mit dem möglichen oder potentialen Sein zusammen, doch nicht damit verwechselt werden; denn das Sein als rein möglich bringt nicht allein die aktuelle Nichtbetrachtung des Aktes des Existierens in dem Dinge oder der Wesenheit, die man denkt, mit sich, sondern auch die positive Ausschließung der aktuellen Existenz. Man hat hiervon einen überzeugenden Beweis, wenn man sich gegenwärtig hält, daß der Begriff des Seins im allgemeinen, auch als Substantiv betrachtet, von Gott ausgesagt werden kann, insofern es eine reale Wesenheit ausdrückt, was nicht mit dem Begriffe des rein möglichen oder potentialen Seins der Fall sein kann, das der göttlichen Wesenheit widerstreitet. Der Begriff des Seins im allgemeinen als Substantiv genommen, ist also nicht identisch mit dem Begriffe des rein möglichen Seins; dieses letztere muß vielmehr als eine Art des Seins als Substantiv, und als ein mehr bestimmter Begriff desselben betrachtet werden. Kurz zusammengefaßt: diese beiden Begriffe des Seins, als Substantiv oder als Particip, bezeichnen den Begriff des Seins im allgemeinen entweder bestimmt als Existenz, oder als solches, das zum Akte des Existierens gelangen kann, da es hierbei gleichgültig ist, ob ein solches Existenzverhältnis wesentlich ist, wie in Gott, oder accidentell, wie bei den Kreaturen.

Zweites Kapitel.

Einheit des Begriffes „Sein" im allgemeinen.

Unter den Gründen, welche der heilige Thomas anführt, um zu beweisen, daß Gott nicht in irgend einem Genus (Gattung) enthalten sein könne, findet sich der folgende in der Theologischen Summa: [1])

[1]) Pars 1. Quaest. 3. art. 5: Quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est; si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus

„Da das Wesen Gottes in seiner Existenz besteht, so würde es notwendig sein, wenn er in irgend einem Genus enthalten wäre, daß dieses Genus das Sein wäre; denn das Genus bezeichnet die Wesenheit irgend eines Dinges, weil es wesentlich davon ausgesagt wird. Aber das Sein kann nicht Genus irgend eines Dinges sein; denn jedes Genus hat Unterschiede, die außerhalb seiner Wesenheit sind, und kein Unterschied läßt sich finden, der nicht im Sein enthalten wäre, da das Nichtsein nicht Unterschied sein kann." Dieselbe Lehre stellt er auch in der Summa contra Gentiles auf: [2]) „Daß das Sein nicht genus sein kann, beweist der Philosoph (Aristoteles) auf folgende Weise: Wenn das Sein genus wäre, wäre es nötig, daß sich irgend ein specifischer Unterschied fände, mittels welchen es für irgend eine Species (Art) kontrahiert oder näher bestimmt würde; aber das genus hat keinen specifischen Unterschied derart, daß das genus in dem wesentlichen Begriffe des Unterschiedes enthalten wäre; denn in diesem Falle müßte das genus zweimal in der Definition der Species vorkommen; es ist deshalb notwendig, daß die Differenz sich nicht in der Natur oder dem Begriffe des genus eingeschlossen findet. Nun giebt es aber nichts, das sich außerhalb des Begriffes „Sein" fände, weil das, was dieses Wort ausdrückt, sich in jedwedem Dinge findet, wovon etwas ausgesagt wird; es kann also das Sein durch keine Differenz näher bestimmt werden; es kann folglich auch nicht die Natur des genus haben."

Diese Lehre des heiligen Thomas, in welcher man auf den ersten Blick nicht die praktischen Anwendungen, die davon gemacht werden können, entdeckt, und welche oberflächliche Geister vielleicht für metaphysische Spitzfindigkeiten halten, ist gewiß von großer Wichtigkeit.

---

esset ens; nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo, quod quid est. Ostendit autem Philosophus (in 3. Met.), quod ens non potest esse genus alicujus. Omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia potest inveniri, quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia.

[2]) Summa contr. Gent. Lib. 1. cap. 25: Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum: Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei. Sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum, de quibus praedicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo, quod ens non sit genus.

Die Bestimmung des allgemeinen Begriffes des Seins in Hinsicht auf Gott und auf die Geschöpfe; die transcendentale Natur, welche genanntem Begriffe zuerkannt wird, und der Einheitsmodus, welcher der allgemeinen Idee des Seins zukommt, stehen mit der angeführten Lehre in innigster Beziehung.

Obgleich es gewiß ist, daß der Verstand mittels der Verallgemeinerung und Abstraktion einen so allgemeinen Begriff des Seins bilden kann, daß sich in ihm implicite oder unbestimmt alle realen Dinge eingeschlossen finden, so ist es doch auch unzweifelhaft, daß die Bedeutung dieses Ausdruckes, ebenso wie auch die durch diesen Begriff dargestellte Vollkommenheit sehr verschieden ist, wenn man diesen Begriff auf *Gott* anwendet, und wenn man ihn auf irgend ein *geschaffenes* Ding bezieht. Der Seinsbegriff, der in den Geschöpfen eine positive, aber beschränkte Vollkommenheit, eine unvollkommene Seinsweise, ein abhängiges und relatives Sein in sich schließt, ein Sein, das nach dem tiefsinnigen Ausspruche eines großen Geistes mehr *Nichtsein* als *Sein* ist: enthält, wenn er von Gott ausgesagt wird, notwendig jede Vollkommenheit und Fülle des Seins, das subsistierende, unabhängige und absolute Sein, das unendliche Sein, auch hinsichtlich des einfachsten und allgemeinen Begriffes des Seins, oder wie der heilige Thomas mit tief philosophischer Kürze sagt: „*Gott ist Sein durch Wesenheit; die Kreatur ist Sein durch Teilnahme*" (per participationem). Deshalb sagen auch die Scholastiker mit vieler Wahrheit, das Sein sei nicht *univok* (eindeutig), sondern sei *analog* hinsichtlich seiner inferiora, d. h. hinsichtlich der Dinge, von welchen es ausgesagt werden kann. In der That; damit man einen Begriff „*univok*" nennen kann, ist notwendig, daß er eine Vollkommenheit bezeichnet oder ausdrückt, welche sich auf *dieselbe* Weise und in *demselben Grade* in den Dingen findet, von welchen er als von Dingen ausgesagt werden kann, die unter ihm enthalten sind. So ist der Begriff *Substanz* ein univoker Begriff; denn der Begriff oder die Natur Substanz ist vollständig derselbe im Menschen, im Steine, im Pferde, deren specifische Naturverschiedenheit in der wesentlichen *Differenz*, aber nicht im *Gattungsbegriffe* liegt. Dasselbe findet nicht mit dem Begriffe des Seins statt; denn es ist klar: wenn wir Gott und den Menschen z. B. als zwei Naturen, von welchen der allgemeine Begriff des Seins sich aussagen ließe, mit einander vergleichen, finden wir, daß sie sich nicht allein hinsichtlich der *weniger allgemeinen* Begriffe, die gleichsam die Differenzen des Seins im

allgemeinen sind, von einander unterscheiden, sondern auch daß diese Verschiedenheit ihnen hinsichtlich des *Seinsbegriffes selbst* zukommt.

Wenn das Sein nicht durch Differenzen kontrahiert oder näher bestimmt werden kann, wie dies bei den logischen Gattungsbegriffen (genera logica) der Fall ist, so kommt dies daher, daß sein Begriff sich wesentlich in allen Dingen eingeschlossen findet und damit zusammenhängt. Kann man etwas angeben, das den allgemeinen Begriff des Seins näher bestimmen und kontrahieren könnte, ohne daß das Sein darin eingeschlossen ist, wie z. B. die Vernünftigkeit oder das Erkenntnisvermögen den Begriff von animal näher bestimmt, ohne in diesem Begriffe aktuell enthalten zu sein? Die Antwort ist nicht schwer: Jedwede Differenz muß entweder etwas Wirkliches sein, oder das Nichts; wenn sie etwas *Wirkliches* ist, so kommt ihr schon der Begriff des Seins zu; wenn sie *nichts* ist, kann sie nicht Differenz des Seins sein: also der Begriff des Seins findet sich notwendig in allen Dingen eingeschlossen, wie immer auch ihre Natur, Seinsweise oder ihr Vollkommenheitsgrad beschaffen sein mag. Deshalb sagten die Scholastiker auch, das Sein sei ein *transcendentaler* Begriff.

Nach diesen eben gemachten Bemerkungen ist es nun leicht, zu bestimmen, ob die Idee des Seins im allgemeinen *Eine* ist, und ob diese Einheit vollkommen oder unvollkommen ist. Daß irgend eine Art von Einheit in dem Begriffe des Seins vorhanden ist, läßt sich nicht in Zweifel ziehen, weil der Verstand diese Idee so weit generalisieren kann, daß sie sich von allen wirklichen Dingen aussagen läßt. Wir haben aber schon gesehen, daß dieser Begriff sich wirklich und notwendig in allen Graden von Vollkommenheit oder Seinsweisen, von den ersten bis zu den letzten Differenzen, eingeschlossen findet; es kann also der genannte Begriff nicht *Eins mit vollkommener Einheit* sein, weil er eine ungeheure Menge Wesen aktuell in sich einschließt, wenn auch der Verstand nicht ausdrücklich diese Vielheit betrachtet. Ferner ist bewiesen worden, daß das Sein nicht den Begriff des *logischen Genus* haben, noch einen *univoken* Begriff hinsichtlich dessen, wovon es prädiciert werden kann, bilden kann; denn es läßt sich von den *partikulären* Begriffen, welche als näher bestimmende Differenzen desselben angesehen werden können, nicht vollständig ausschließen, so daß wir also von dem Begriffe *Sein* nicht dasselbe sagen können, als vom Begriffe *animal*, in welchem sich weder die Vernünftigkeit noch die Unvernünftigkeit, welches seine Differenzen sind, wirklich eingeschlossen findet, weshalb das Sein weder Genus, noch

hinsichtlich seiner inferiora, d. h. der unter ihm enthaltenen Dinge, univok sein kann, wie dieses mit animal der Fall ist. Wenn ich diesen Grad des Seins, welchen ich Tierheit, animalitas, nennen will, auffasse, so bleibt mir, auch wenn ich die Vernünftigkeit und alle anderen partikulären Grade, welche seine näheren Bestimmungen sein können, davon ausschließe, immer noch eine positive Vollkommenheit als Objekt für den Verstand übrig, die sogar noch in andere Grade des Seins, die in derselben wirklich und wesentlich enthalten sind, sich zerteilen läßt, z. B. die Begriffe des Lebendigen, des Körpers, der Substanz; wenn ich aber das Sein im allgemeinen auffasse, und zugleich alle partikulären Begriffe oder Seinsweisen davon ausschließe, so bleibt mir keine positive Vollkommenheit mehr übrig, die ein Objekt für den Verstand bilden könnte; denn dieses würde so viel heißen, als alle partikulären Dinge davon ausschließen; und man käme folglich so zum absoluten Nichts. Also der objektive Seinsbegriff im allgemeinen, wie auch der formale oder subjektive, kann nicht Einer mit vollkommener Einheit sein.

Drittes Kapitel.

Die Wesenheit.

Die Schwierigkeit, welche wir bei der Definition und Erklärung der Idee des Seins im allgemeinen angetroffen haben, finden wir auch bei der Erklärung des Begriffes der Wesenheit; und diese Erklärung bietet in gewissem Sinne noch größere Schwierigkeit als selbst die Idee des Seins. Wir haben in der That gesehen, daß unser Verstand das Sein als ein Konkretes auffassen kann, welches, klar und bestimmt die Existenz bezeichnend, implicite und ohne eine nähere Bestimmung auch die Wesenheit einschließt, die sich zur wirklichen Existenz als recipierendes Subjekt verhält. Daher kommt die Möglichkeit, daß der Verstand die Idee des wirklichen Seins in seiner weitesten Bedeutung in zwei Begriffe teilen kann, die man als partiale Elemente des Seins ansehen kann. Aber wie soll man die Idee der Wesenheit in abstracto auch nur unvollkommen zerlegen? „Von den zusammengesetzten Dingen," sagt der heilige Thomas,[1]) „müssen wir zur Er-

[1]) Opusc. De Ente et Essentia. Prol.: Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in

kenntnis der einfachen Dinge übergehen, und von den nachfolgenden oder späteren zu den ersteren in der Ordnung der Dinge, damit der Unterricht auf eine angemessene Weise vor sich geht, indem man mit den relativ leichtesten Dingen anfängt; deßhalb muß man von der Besprechung des Seins zur Betrachtung und Besprechung der Wesenheit übergehen."

Wie groß auch diese Schwierigkeit sein mag, unser Verstand strengt sich an, selbst von dieser Idee sich Rechenschaft zu geben, dadurch, daß er einige Vergleichungspunkte feststellt, die ihm als Stützpunkte dienen müssen. Man sieht in der That, daß die verschiedenen Definitionen, welche von der Wesenheit gewöhnlich gegeben werden, auf drei Klassen zurückgeführt werden können: die eine entsteht durch Vergleichung mit anderen Wesen, indem man die Wesenheit so definiert: „Sie ist das, dessen Akt das Sein oder die Existenz ist;" wo der Akt des Existierens als Vergleichungspunkt dient; oder auch: „Sie ist das, wodurch irgend ein Ding zu einer bestimmten Species konstituiert wird, oder wodurch sich eine Species von der anderen unterscheidet," wie das Menschsein dasjenige ist, wodurch der Mensch zu einer bestimmten Species konstituiert wird und sich von den Wesen, welche nicht Mensch sind, unterscheidet. Wieder andere Male dienen die näheren Bestimmungen, die Eigentümlichkeiten und Thätigkeiten, die von der Wesenheit als dem zureichenden Grunde ihrer Existenz ihren Ursprung haben, als Vergleichungspunkte für die Definitionen der Wesenheit, und in diesem Sinne sagt man: die Wesenheit sei „die Wurzel und das Princip der Thätigkeit und der Eigentümlichkeiten", wie z. B. die Wesenheit des Menschen das Princip des Aktes des Sprechens wie auch die Wurzel und der zureichende Grund des Vermögens und der Fähigkeit zur Erlangung der Wissenschaften ist, die dem Menschen eigen sind. Obgleich die Namen „Wesenheit" und „Natur" als synonym gebraucht wurden und noch gebraucht werden, so pflegten doch die Scholastiker mit dem Namen „Natur" die Wesenheit speciell als das Princip der Thätigkeit zu bezeichnen.

Die dritte Klasse von Definitionen betrachtet die Wesenheit hinsichtlich ihrer Beziehungen zum Verstande. Die Wesenheit ist „das, ohne welches man kein Ding auffassen kann"; „das,

---

priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina; ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.

was durch die Definition eines Dinges ausgedrückt wird"; „das, was man zuerst in dem Dinge auffaßt, oder, was in einem Dinge als erster und fundamentaler Grund hinsichtlich der übrigen Prädikate aufgefaßt wird." Dies sind Erklärungen der Wesenheit, die mehr oder weniger bestimmte Beziehungen zu der Art und Weise einschließen, wie sie vom Verstande erkannt und aufgefaßt wird.

Die bis jetzt ausgesprochenen Ideen finden sich in vollständiger Übereinstimmung mit der Lehre, welche der heilige Thomas in seinem vorhin erwähnten Werke über „Sein und Wesenheit" aufstellt. Vernehmen wir seine Worte: [1]) „Man muß wissen, daß nach den Worten des Philosophen (im fünften Buche der Metaphysik) das Sein, an und für sich betrachtet, auf zweifache Weise genommen werden kann:

---

[1]) Opusc. de Ente et Essent. cap. 1: Sciendum est, quod sicut in quinto Metaphysicae, Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter: Uno modo, quod dividitur per decem genera. Alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo, potest dici ens, omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi nihil in re illud ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo, non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponit. Unde primo modo, caecitas, et hujusmodi, non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente, secundo modo dicto; aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus, sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto: unde Comm. in eodem loco dicit, ens primo modo dictum, est quod significat substantiam rei. . . .

Et quia ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, opertet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur: sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. . . .

Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem quid est res, inde est, quod nomen essentiae a philosophis, in nomen quidditatis mutatur. . . .

Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum, quos Boethius, De duabus naturis, assignat; scilicet, secundum quod natura dicitur esse illud, quod quocumque modo intellectu accipi potest Non enim res sunt intelligibiles, nisi per suam definitionem et essentiam; et sic entia dicit Philos. in 4. Metaphysicae, quod omnis substantia est natura. Nomen autem naturae hoc modo sumptae, videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res, propria destituatur operatione.

Erstens, insofern es in die zehn Gattungsbegriffe oder Kategorien geteilt wird; zweitens, insofern es die Wahrheit der Sätze ausdrückt. Diese zwei Bedeutungen des Seins unterscheiden sich von einander dadurch, daß Sein im zweiten Sinne alles das genannt werden kann, hinsichtlich dessen man einen affirmativen Satz bilden kann, obgleich ihm kein reales Ding entspricht, wie z. B. auch die privativen und negativen Dinge Sein genannt werden; denn wir sagen, die Affirmation ist der Negation entgegengesetzt, und die Blindheit befindet sich im Auge. Aber im erstern Sinne kann kein Ding Sein genannt werden, wenn ihm nicht etwas Positives und Wirkliches in der Natur oder außerhalb unseres Intellektes entspricht; deshalb können die Blindheit und andere Privationen dieser Art nicht Sein im ersteren Sinne genannt werden."

„So wird auch das Wort „Wesenheit" nicht nach der zweiten Bedeutung des Seins genommen, weil in diesem Sinne einige Dinge Sein genannt werden, die in Wahrheit keine Wesenheit haben, wie man das bei den Privationen sieht; vielmehr bezieht man das Wort Wesenheit auf das Sein in der ersten Bedeutung; . . . und da das Sein, in diesem Sinne genommen, in zehn Gattungen oder Kategorien eingeteilt wird, muß die Wesenheit als etwas, das allen Dingen, durch welche die verschiedenen Wesen in verschiedene Gattungen und Arten geteilt werden, gemeinsam ist, bezeichnet werden; wie z. B. die humanitas die Wesenheit des Menschen ist."

„Die Wesenheit wird auch ‚Form' genannt, insofern durch diesen Namen die Vollkommenheit eines Dinges bezeichnet werden soll. . . . Dann auch giebt man ihr den Namen ‚Natur', indem man diesen Namen nach dem ersten der vier Modus nimmt, welchen ihm Boethius in dem Buche ‚De duabus naturis' giebt, nämlich, insofern wir Natur das nennen, was auf irgend eine Weise vom Intellekte erkannt werden kann, weil jedes Ding nur durch seine Definition und Wesenheit erkennbar ist. . . . Dieser Name Natur, in diesem Sinne genommen, scheint die Wesenheit des Dinges zu bezeichnen, und wird mithin nach seiner eigentlichen Bedeutung genommen."

Weil die Wesenheit eines Dinges durch seine Definition bestimmt und erklärt wird, folgt hieraus notwendig, daß, wenn wir die Wesenheit in physische und metaphysische teilen, diese Teilung nicht auf die definierte Sache selbst zurückfallen kann, sondern nur auf die verschiedene Art und Weise, wie der Verstand ein und dasselbe Ding auffassen kann. Jede Definition, wodurch wir eine Wesenheit erklären

wollen, muß wenigstens aus zwei Begriffen bestehen, die sich auf die positiven Vollkommenheiten oder Grade des Seins beziehen, die sich realiter in dem definierten Dinge finden. Wenn diese Vollkommenheiten oder Seinsweisen in dem definierten Dinge nicht real von einander verschieden sind, so bekommt die Wesenheit in diesem Falle den Namen metaphysisch; wenn aber den Begriffen, welche die Definition bilden, in dem definierten Dinge Vollkommenheiten oder Seinsweisen, die sich real, und nicht bloß in unserem Verstande von einander unterscheiden, entsprechen, so wird alsdann die Wesenheit physisch genannt. Wenn man den Menschen definiert, indem man sagt, er sei ein animal rationale, so ist klar, daß ihm diese Definition als metaphysische Wesenheit zukommt, weil sie alle wesentlichen Attribute enthält, und, weil auch die Vollkommenheiten von animal und rationale sich nicht in dem Wesen selbst des Menschen mit realer Distinktion unterscheiden. Wenn ich nun sage: der Mensch bestehe aus einem organisierten Körper und einer vernünftigen Seele, so ist das definierte Ding das nämliche, wie in der vorigen Definition, und außerdem ist die Definition wesentlich dieselbe wie jene, weil sie die ganze Wesenheit und alle wesentlichen Attribute des Menschen enthält; aber die hier definierte Wesenheit ist die physische Wesenheit, weil der Körper und die vernünftige Seele, die beiden notwendigen Bestandteile dieser Definition, zwei positive Wesen oder Naturen sind, die sich mit realer Distinktion von einander unterscheiden.

Meine Absicht bei diesen einfachen elementarischen Bemerkungen besteht darin, den Mangel an Genauigkeit und die Ideenverwirrung zu rügen und zu bekämpfen, die ich mehr als einmal in Handbüchern der Philosophie gefunden habe. Die metaphysische und physische Wesenheit entsprechen einer und derselben Realität; und weder die eine, noch die andere darf in ihrer Definition mehr als die wesentlichen Prädikate oder Attribute enthalten. Es darf also die physische Wesenheit eines Dinges nicht mit der Wesenheit des nämlichen Dinges, insofern es singularisiert ist, verwechselt werden, wie man das bei einigen Schriftstellern häufig findet; denn es ist klar, daß die physische Wesenheit allein die wesentlichen Attribute enthält, indem sie von den accidentellen ganz abstrahiert oder doch wenigstens sie nicht betrachtet, wie man das bei der obigen Definition des Menschen sehen kann. Dagegen enthält die Wesenheit jedweden Dinges, das singularisiert und im Zustande der wirklichen Individuation ist, nicht allein die wesentlichen, sondern auch die accidentellen Attribute, wie die Exi-

stenz, die Accidenzen, welche es von anderen Dingen unterscheiden, und sogar auch die notwendigen Eigenschaften oder Attribute, die, wenn man sie auch notwendige Accidenzen und Bestimmungen eines Wesens nennen kann, doch nicht eigentlich *wesentliche* genannt werden können, weil sie keine wesentlichen Attribute sind, und auch nicht zum ursprünglichen Begriffe der Wesenheit gehören. Es ist also der Begriff ungenau, welchen man von der *physischen* Wesenheit oftmals in den Handbüchern der Philosophie findet, wenn es heißt: sie sei „die Aggregation oder Vereinigung sowohl der wesentlichen als auch der notwendigen Bestimmungen und aller jener Momente, die dazu beitragen, daß das definierte Ding oder Wesen „*dieses*" Ding ist". — Wenn man unter dem Worte „*dieses*" Ding nur die nähere Bestimmung zu einer bestimmten Gattung oder Art des Seins, und nicht die individuelle oder singuläre Wesenheit versteht, dann darf die Definition nur die *wesentlichen* Attribute enthalten, und folglich darf sie nicht die Bestimmungen enthalten, die *bloß notwendig*, aber nicht eigentlich wesentlich sind. Wenn man dagegen von dem Dinge, insofern es *singularisiert* ist, spricht, so darf diese Definition nicht Definition der *physischen Wesenheit* genannt werden.

Viertes Kapitel.

Die Subsistenz.

Die Subsistenz ist dasjenige, was bewirkt, daß eine Substanz in vollendeter Selbständigkeit aufgefaßt wird. Man nennt sie auch „*Suppositum*"; und wenn dieses Suppositum einem *intellektuellen* Wesen angehört, so erhält es auch den Namen „*Person*". Nehmen wir irgend ein singuläres Suppositum oder eine singuläre Person, um durch einen Vergleich die Sache klarer zu machen. Wenn wir mit dem Konkreten als dem Bekannteren anfangen, wird es uns leicht sein, die Idee der *Subsistenz* bilden zu können, welche gleichsam die Form ist, woher die Benennung *Suppositum* und *Person* genommen wird. Wenn wir dieses singuläre Suppositum, *Petrus*, mit anderen Dingen vergleichen, bemerken wir sogleich, daß es eine Vollkommenheit hat, die nicht den *Accidenzen* zukommt, nämlich das *Existieren, ohne eines anderen Dinges zu bedürfen, das ihm zur Unterlage diente*: die Tugend oder Wissenschaft des Petrus

ist dem Petrus inhärent oder mit ihm verbunden; aber von Petrus kann man nicht sagen, daß er einem anderen substantiellen Dinge inhärent oder mit ihm verbunden sei. Jedoch wenn wir über diesen Punkt tiefer nachdenken, sehen wir sogleich, daß diese Ausschließung auch den Teilen einer Substanz, oder, was dasselbe ist, den inkompleten und nicht subsistierenden Substanzen, zukommt. Wir haben also noch nicht alles, was notwendig ist, um ein Ding Suppositum oder Person nennen zu können. Die Hand des Petrus ist ein substantielles Ding und schließt folglich die Inhärenz aus, die den Accidenzen eigen ist; jedoch wird niemand sagen, sie sei ein Suppositum oder eine Person, wie wir es von Petrus sagen können. Worin liegt dieser Unterschied?

Jeder Teil enthält eine Beziehung zum Ganzen, wovon er ein Teil ist, und in seinem Begriffe ist die Idee der Abhängigkeit enthalten. Es kann also die Hand, wenngleich sie die accidentelle Inhärenz ausschließt, nicht von der Abhängigkeit vom Ganzen absehen: eine Abhängigkeit, welche bei ihr das Existieren in sich selbst, ohne mit einem anderen Dinge, welches nicht sie selbst ist, in Verbindung treten zu müssen, um auf eine vollständige Weise sein und mit Unabhängigkeit thätig sein zu können, verhindert; oder mit anderen Worten: sie gehört nicht sich selbst an, während wir von dieser Person, Petrus, im eigentlichsten Sinne sagen können, daß sie nicht allein die Inhärenz der Accidenzen, sondern auch die Abhängigkeit von einem anderen substantiellen Ganzen ausschließt, um existieren und thätig sein zu können, und nicht nötig hat, sich mit einem anderen zu verbinden; daß sie endlich sich selbst angehört, ebenso wie auch ihre Existenz und ihre Thätigkeit ihr angehört. Also die Subsistenz, mittels welcher irgend ein Ding sich als Suppositum oder als Person konstituiert, fügt der Natur irgend eine Aktualität oder Vollkommenheit hinzu, die ein Komplement derselben ist, welches macht, daß die Wesenheit an und für sich ist und wirkt, und sich selbst angehört und einem anderen nicht mitteilbar ist.

X Der Begriff der Subsistenz fügt nicht allein dem Begriffe der Wesenheit, im Abstrakten betrachtet und vom Zustande der Singularität abgesehen, etwas hinzu, sondern enthält auch noch etwas mehr als die singuläre Natur oder Wesenheit. Man kann sich hiervon leicht überzeugen, wenn man beachtet, daß der Begriff des Individuums, ferner die Accidenzen, welche ein Sein von jedwedem anderen unterscheiden, und der Zustand der Singularität gleicherweise sowohl den

kompleten und subsistierenden Substanzen, z. B. diesem oder jenem menschlichen Individuum, wie auch den substantiellen Teilen oder den inkompleten Substanzen zukommen; denn wir können mit Wahrheit sagen, daß die Hand des Petrus singulär ist, wie die Seele, der Körper oder andere substantielle Teile des Menschen, welchen gewiß nicht die eigentliche und vollkommene Subsistenz zukommt.

„Man muß bemerken," sagt der heilige Thomas, [1]) „daß nicht jedwedes Einzelding, das zum Genus der Substanz gehört, sollte es auch zu einer rationellen Natur gehören, schon Person ist, sondern nur jenes, das für sich selbst existiert, aber nicht dasjenige, was in einem anderen Vollkommeneren existiert. Deshalb ist die Hand des Sokrates, obwohl sie ein Einzelding ist, nicht Person; denn sie existiert nicht für sich selbst, sondern in einem anderen Vollkommeneren, nämlich in ihrem Ganzen. Und dieses kann man auch daraus sehen, daß die Person „individuelle Substanz" genannt wird; denn die Hand ist nicht vollständige Substanz, sondern vielmehr ein Teil der Substanz."

Ferner, wenn noch ein Zweifel über diesen Punkt übrig bleiben könnte, würde es, um ihn zu zerstreuen, genügen, darüber nachzudenken, was die Religion über das Geheimnis der Menschwerdung des Wortes lehrt. Wir wissen in der That, daß der Sohn Gottes nicht die menschliche Subsistenz oder Person angenommen hat, sondern vielmehr eine singuläre Natur. Es ist also nicht jede singuläre Natur oder Substanz — Suppositum oder Person. Also enthält die Subsistenz etwas mehr als die einfache Individuation der Wesenheit.

Auf dieser Unterscheidung zwischen der Natur und dem Suppositum, oder zwischen der Substanz als singulär und als subsistierend, ist jener Grundsatz der Scholastiker basiert: „Die Handlungen sind Sache der Suppositа." — Wir sagen nicht: die Hand des Petrus, das Auge, auch nicht die Seele ist es, welche wirkt, sondern wir legen dem Petrus diejenigen Operationen und Handlungen bei, welche von diesen Teilen und Accidenzen als von

---

[1]) Summa Theol. Pars 3. Quaest. 2. Art. 2: Sciendum est tamen, quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae; sed solum illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua; non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae.

ihrem unmittelbaren Principe hervorgehen. Der Grund hiervon liegt darin, daß wir allein vom Suppositum sagen können, daß es jenes ist, welches wirkt; aber von den Teilen, den Kräften oder Fähigkeiten und selbst von der Wesenheit können wir nur sagen, wenn wir ganz genau sprechen wollen, daß sie das sind, mittels welches das Suppositum wirkt, indem es den Handlungen ihre Bestimmtheit und Bedeutung verleiht.

χ Bis jetzt haben wir die Subsistenz betrachtet, indem wir sozusagen von ihrer eigentlichen Natur abstrahierten und sie mehr in ihren Beziehungen zu unserem Verstande, als in ihrer innersten Natur prüften. Es bleibt uns noch zu untersuchen übrig, ob das, was die Subsistenz zu der Wesenheit hinzufügt, irgend eine objektive Realität, eine positive Seinsweise außerhalb unseres Intellektes ist, oder ob ihr vielmehr gar keine positive Realität entspricht, indem sie sich folglich auf die einfache Negation einer Vollkommenheit oder auf den Mangel irgend einer Seinsweise beschränkt. Über diesen Punkt müssen wir nun sprechen, der wegen seiner Wichtigkeit und seiner Anwendungen in der Theologie gewiß der Mühe wert ist.

Wenn wir über die Negation nachdenken, so finden wir, daß sie eine Unvollkommenheit ausdrückt, weil sie nichts anderes ist, als der Mangel einer Seinsweise. Im Steine giebt es eine Negation, nämlich die des Sprachvermögens; denn er entbehrt der Intelligenz; im Menschen giebt es eine Negation, nämlich die der Allmacht, weil er der Unendlichkeit der Natur entbehrt, die unzweifelhaft eine Vollkommenheit ist. Wenn also die Subsistenz weiter nichts als die Negation einer positiven Realität oder Entität enthielte, so würde sie eine Unvollkommenheit sein, was offenbar dem gesunden Sinne widerstrebt; denn es giebt niemanden, der ein subsistierendes Wesen mit einem anderen Wesen in derselben Reihe, das nicht subsistent ist, vergleicht, und nicht das erstere für vollkommener hielte, als das zweite. Auch wird niemand leugnen, daß der Modus des Existierens der Accidenzen mit notwendiger Abhängigkeit vom Subjekte, und die Seinsweise der Teile einer Substanz mit Abhängigkeit vom Ganzen, eine Unvollkommenheit besagen, weil dieses so viel heißt, als des Vermögens entbehren, in sich selbst und für sich selbst mit einer unabhängigen Existenz zu existieren. Nun aber involviert die Idee der Subsistenz die Negation der accidentellen Inhärenz, und ebenso auch die Negation der Abhängigkeit als Teil vom Ganzen; also bringt die Idee der Subsistenz, statt eine Unvollkommenheit

zu bezeichnen, vielmehr die Ausschließung derselben mit sich. Es entspricht ihr also eine positive Vollkommenheit oder Entität; denn die Unvollkommenheit wird durch die Vollkommenheit ausgeschlossen und verneint.

Wenn jemand diese Beweisführung umstoßen wollte, indem er sagte, die Subsistenz sei weiter nichts als die Ausschließung der Abhängigkeit, und folglich die Negation einer positiven Sache, weil dieser Ausdruck positiv und nicht negativ sei, so würde ich antworten: Das Wesen der Abhängigkeit ist durchaus kein positiver Begriff, wenn dieselbe auch mittels eines Wortes dieser Art ausgedrückt wird.

Was versteht man denn unter dem Worte Abhängigkeit? In der Reihe der Wesen sagen wir, daß die Accidenzen von der Substanz abhängen, um zu existieren, und daß diese nicht von jenen abhängt; wir sagen ferner, die Geschöpfe hangen von Gott ab, und dieser sei von den Geschöpfen unabhängig. Also von einem anderen abhangen, heißt von ihm eine Vollkommenheit empfangen, die man nicht aus eigener Natur hat. Es enthält also die Abhängigkeit einen Mangel, eine Privation, den Defekt einer Sache, welche man von einem anderen empfängt. Also ist der Abhängigkeitsbegriff ein negativer, wie der Begriff der Unabhängigkeit im Sein die Affirmation des Seins und der Vollkommenheit einschließt. Es ist ferner augenscheinlich, daß, wenn wir von Gott die Unabhängigkeit aussagen, eine solche Aussage nicht eine Negation des Seins, sondern die höchste unendliche Vollkommenheit in die Gottheit verlegt. Wie der Begriff des Endlichen negativ ist, obgleich der Ausdruck positiv lautet, und umgekehrt die Unendlichkeit eine Vollkommenheit enthält, so involviert auch die Idee der Abhängigkeit den Defekt des Seins, und die Idee der Unabhängigkeit die Affirmation und Vollkommenheit des Seins. Es enthält also jedes nicht subsistierende Wesen als solches eine Unvollkommenheit und wird von uns als vervollkommnungsfähig durch die Subsistenz aufgefaßt. Also wird jedes subsistierende Sein als solches von unserem Intellekt als eine Vollkommenheit, das irgend eine Unvollkommenheit ausschließt, und als eine Seinsweise, die die Negation eliminiert, aufgefaßt.

Einige von denen, welche die entgegengesetzte Meinung festhalten, pflegen zu sagen, die Idee des Suppositum oder der Person enthalte nur die Negation einer größeren Vollkommenheit, insofern sie nichts weiter sei, als der Mangel der hypostatischen Union, wie sie sich im Geheimnisse der Menschwerdung findet, so daß also nach dieser

Erklärungsweise der Subsistenz an der eigentlichen Persönlichkeit der geschaffenen Wesen bloß diese hypostatische Union fehlte. Jedermann wird leicht einsehen, daß eine solche Erklärungsweise der Subsistenz durchaus haltlos ist; eine einfache Bemerkung wird genügen, um dies klar zu machen.

Wenn wir davon absehen, daß die Subsistenz der geschaffenen Substanzen eine der natürlichen Ordnung angehörende Sache ist, und ihr konstitutives Element nicht in einem der übernatürlichen Ordnung angehörenden Dinge gesucht werden darf, wie das mit der hypostatischen Union der Fall ist, wird folgendes Argument genügen: entweder genügt der Mangel und die Negation dieser Union für sich allein, der Wesenheit die Persönlichkeit und den Begriff des Suppositum zu verleihen, oder es ist noch irgend etwas anderes hierzu erforderlich; wenn das erstere der Fall ist, müssen die Accidenzen und inkompleten Substanzen Subsistenz besitzen und müssen Personen genannt werden können, weil sie auch die Negation und den Mangel der hypostatischen Union enthalten; wenn das zweite der Fall ist, muß diese Erklärungsweise der Subsistenz ungenügend sein und das Problem ungelöst lassen.

Hören wir nun noch den heiligen Thomas, dessen Lehre über unsere jetzige Frage sich mit unseren Bemerkungen in völliger Übereinstimmung befindet. Da, wo er davon handelt, zu bestimmen, ob die Union des fleischgewordenen Wortes sich in der Person vollziehe, drückt er sich mit folgenden Worten aus: [1])

[1]) Summa Theol. Pars 3. Quaest. 2. Art. 2: Respondeo dicendum, quod persona aliud significat quam natura. Natura enim, ut dictum est (art. praec.) significat essentiam speciei, quam significat definitio: et si quidem his, quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri potest, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua, esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet, accidentia, et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus, etiam secundum rem differt natura, et suppositum; non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei; unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem, et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma, natura non praedicatur de supposito: non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est, in qua omnino nihil aliud est praeter rationem speciei, vel naturae suae, sicut est in Deo, ibi non

„Die Bedeutung des Wortes ‚Person' ist von der verschieden, welche dem Worte ‚Natur' eigen ist. Die Natur bezeichnet die specifische Wesenheit, welche mittels der Definition ausgedrückt wird. In der That; wenn zu den die Species bildenden Elementen nichts mehr hinzukommen oder hinzugefügt werden könnte, so würde gar keine Notwendigkeit vorhanden sein, die Natur von ihrem Suppositum zu unterscheiden, welch letzteres das in dieser Natur subsistierende Individuum ist; denn in diesem Falle würde jedes in irgend einer Natur subsistierende Individuum mit seiner Natur vollständig identisch sein. Aber man trifft in einigen subsistierenden Dingen etwas an, was nicht zur Wesenheit oder zum Begriffe der Species gehört, nämlich die Accidenzen und die individualisierenden Principien. Dieses sieht man besonders bei den aus Materie und Form bestehenden Wesen. Aus diesem Grunde sind bei diesen Wesen die Natur und das Suppositum von einander real verschieden; was nicht heißen soll, als wenn diese beiden Dinge von einander vollständig getrennt wären, sondern insofern die Natur der Species im Suppositum enthalten ist, und außerdem noch einige andere Dinge, die nicht zu den wesentlichen Elementen der Natur gehören, hinzugefügt werden. Deshalb bezeichnet das Suppositum ein vollständiges Ganze, wovon die Natur ein formaler und vervollständigender Teil ist. Daher kommt es, daß in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen die Natur nicht vom Suppositum ausgesagt wird; denn wir sagen nicht, dieser Mensch sei seine Humanitas. Aber wenn es irgend ein Ding giebt, in welchem sich absolut nichts findet, das nicht zum Begriffe seiner Species oder Natur gehört, wie das bei Gott der Fall ist, so wird es auch in ihm keinen realen Unterschied zwischen dem Suppositum und der Natur geben, sondern nur allein einen Unterschied, den wir mit unserem Verstande machen; denn unter Natur versteht man eine Wesenheit, und man giebt der Natur den Namen ‚Suppositum', wenn sie subsistierend ist. Und was ich soeben vom Suppositum gesagt habe, muß auch auf die Person angewandt werden, wenn es sich um ein rationelles oder intellektuelles

---

est aliud secundum rem, suppositum, et natura, sed solum secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur, secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali, vel intellectuali; quia nihil aliud est persona, quam rationalis naturae individua substantia, secundum Boethium (Lib. de duab. nat. parum a princ.).

Geschöpf handelt; denn die Person ist nach Boethius nichts anderes, als eine individuelle Substanz der vernünftigen Natur."

Obgleich die bislang gemachten Bemerkungen keinen Zweifel über die positive Realität, welche die Subsistenz involviert, mehr übrig zu lassen scheinen, so können doch zur Unterstützung dieser wichtigen Lehre wo möglich noch überzeugendere Gründe vorgebracht werden. Wir finden diese Gründe, wenn wir uns zur Theologie wenden, und vernehmen, was sie über die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung lehrt. In der That; wenn die Subsistenz eine reine Negation wäre, wenn diesem Begriffe nichts Positives entspräche: wie könnten wir dann das Geheimnis der göttlichen Trinität glauben? Denn wenn der formale und eigentliche Begriff von Suppositum und Person in einer reinen Negation besteht, sehen wir uns gezwungen, anzunehmen, daß die drei göttlichen Personen, welche nach der Lehre unseres Glaubens von einander real verschieden sind, negativ sich gestalten, und eigentlich nichts anderes als drei Negationen sind: was der allgemeinen Lehre der Theologen entschieden widerstreitet, welche diese relativen Subsistenzen als etwas Positives und niemals als Negationen betrachten. Wenn also bei Gott die Person etwas Positives hinzufügt, oder besser gesagt: über die Natur hinaus etwas Positives enthält und bezeichnet, obgleich ohne realen Unterschied zwischen Natur und Person, eben wegen der wesentlichen unendlichen Einfachheit Gottes: so muß um so mehr bei den geschaffenen Dingen dieses angenommen werden, ohne daß hierbei im Wege wäre, daß bei diesen letzteren diese positive Realität sich von der Wesenheit oder Natur real unterscheidet, eben wegen der Unvollkommenheit derselben im Vergleiche zur Einfachheit der göttlichen Wesenheit.

× Die richtige Auffassung des Geheimnisses der Menschwerdung bietet uns dieselbe Schwierigkeit, wenn man leugnet, daß die Persönlichkeit eine positive Realität sei. Die Religion lehrt uns, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur, aber nicht die menschliche Person annahm, und daß diese menschliche Natur mit der Person des Wortes vereinigt wurde. Wenn nun der Begriff der Person oder die Subsistenz keine positive Realität über die Natur hinaus enthält, folgt hieraus notwendig, daß die vom Worte angenommene und mit der Person des göttlichen Sohnes vereinigte menschliche Natur eine so vollkommene und vollständige Substanz in der Reihe der Substanz ist, als die menschliche Natur jedwedes anderen menschlichen In-

dividuums, wie z. B. in Petrus und Paulus, so daß Petrus als menschliche Person, oder vielmehr, insofern er die menschliche Natur und menschliche Persönlichkeit bezeichnet und enthält, in der Reihe des Seins und der Substanz nicht vollständiger ist, als wie die Humanitas allein oder auch als die menschliche Natur ohne Persönlichkeit, wie sie vom Ewigen Worte angenommen und mit sich vereinigt wurde. Denn wenn die Subsistenz nur eine Negation ist, dann wird die menschliche Natur in Petrus in der Reihe der positiven Substanz und Entität nicht vollständiger sein, als die menschliche Natur ohne die eigentliche Persönlichkeit, wie das göttliche Wort sie mit sich vereinigte, weil nach der von uns bekämpften Meinung die personierte menschliche Natur des Petrus zur menschlichen Natur ohne die Persönlichkeit, wie solche das Wort annahm, nichts Positives, sondern nur eine reine Negation hinzufügte. Indessen eine Negation hinzufügen, ist ebensoviel, als nichts hinzufügen, es sei denn, daß man behaupten wolle, daß, wenn dem Menschen das Engelsein oder die Gottheit, oder dem Steine die Intelligenz abgesprochen wird, diesen Dingen hierdurch irgend etwas hinzugefügt werde. Es ist also absolut notwendig und folgerichtig, zu sagen, daß, wenn der Begriff der Person oder die Subsistenz in ihrem Begriffe keine positive Realität über die Natur oder Wesenheit hinaus einschließt und hinzufügt, die vom Worte angenommene und mit der göttlichen Person vereinigte menschliche Natur so vollständig und vollkommen in der Reihe der Substanz ist, als die, welche man in einer geschaffenen Person antrifft; und folglich ist sie der menschlichen Natur vollkommen gleich, wie sie in Petrus, Paulus und jeder anderen menschlichen Person existiert. Also dürften wir nicht behaupten, und es wäre uneigentlich gesprochen, zu sagen, das Ewige Wort habe die menschliche Natur, aber nicht die menschliche Person angenommen, weil die einzelne menschliche Natur und die menschliche Person nach dieser Meinung in der Wirklichkeit ein und dasselbe Ding, eine und dieselbe Entität a parte rei sind und sich vollständig identificieren. Es wäre also die menschliche Natur ohne eigentliche Persönlichkeit wirklich ein so vollständiges Wesen in der Reihe der Substanz und des realen Seins, als die Natur mit der Subsistenz oder Persönlichkeit.

Und man kann nicht etwa entgegnen, daß die mit dem Worte vereinigte menschliche Natur in der Reihe der Substanz nicht so vollständig sei, als die Person des Petrus z. B.; denn jener Natur werde die göttliche Subsistenz hinzugefügt. Dieser Einwand — so

antworte ich — liegt ganz außerhalb unserer jetzigen Frage, weil es sich in der von mir entwickelten Beweisführung bloß um den Vergleich zwischen der menschlichen Natur, ohne Rücksicht auf ihre Vereinigung mit der göttlichen Person, und zwischen der nämlichen in der Person des Petrus natürlicherweise subsistierenden Natur handelt. Er berührt somit mein Argument gar nicht und kann also auch nicht das Gewicht der angeführten Beweisführung vernichten; denn ein Ding wird nicht durch Hinzufügung, sondern vielmehr durch Hinwegnahme eines anderen Dinges unvollständig.

Aber auch dieser Einwand als stichhaltig zugegeben, so würde das einzige, was daraus folgen würde, sein, daß die menschliche Natur Jesu Christi sozusagen mehr als vollständig wäre, indem sie dann zunächst eine in der Reihe der Substanz eben so vollständige Substanz wäre, als die Person des Petrus, und außerdem noch ein neues Komplement durch die göttliche Subsistenz dazu erhielte. Aber die Frage bliebe bestehen, ob jene Natur, ohne Hinzukommen der göttlichen Subsistenz und von ihr abstrahiert, in der Reihe der Substanz und des Seins eben so vollständig ist, als wenn sie menschliche Persönlichkeit oder Subsistenz hätte.

Das bis jetzt entwickelte Argument findet sich auch in voller Übereinstimmung mit den Worten der Konzilien und Kirchenväter, wenn sie dieses hehre Geheimnis besprechen. Das Ewige Wort, sagen sie uns häufig, nahm die Menschheit an und vereinigte sie mit sich, aber nicht den Menschen oder die menschliche Person; der Sohn Gottes verdrängte beim Annehmen der menschlichen Natur die menschliche Person, consumpsit personam, aber nicht die menschliche Natur; die göttliche Person trat an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit, indem sie verhinderte, daß eine geschaffene Subsistenz zu stande kam. Was haben diese Worte zu bedeuten, wenn die menschliche Subsistenz der Natur keine Realität hinzufügt? Wer sieht nicht ein, daß diese Worte nichts bedeuteten, ja sogar ans Lächerliche streiften, da sie etwas rein Überflüssiges ausdrückten, wenn die Subsistenz in einer reinen Negation bestände? Nach dieser Hypothese sagen, das göttliche Wort habe die menschliche Natur und nicht die menschliche Person angenommen, würde so viel heißen, als: es ließ die Unionsnegation nicht zu stande kommen, und nahm eine Natur an, die es mit sich vereinigte.

Die Betrachtung der menschlichen Natur, wie sie mit der göttlichen Person vereinigt wurde, führt uns also vollends auf die positive

Realität der Subsistenz. Prüfen wir nun noch die Frage unter einem anderen Gesichtspunkte, und nehmen wir zum Ausgangspunkte das andere Element, das sich in dem Geheimnisse der Menschwerdung findet, nämlich die Person des Wortes; sehen wir, ob uns dieses Verfahren zum nämlichen Resultate führt. Sofort springt die Schwierigkeit in die Augen, dieses Geheimnis zu begreifen und sich überhaupt eine Idee, und wäre es auch nur eine sehr unvollständige, davon zu bilden, sobald man leugnet, daß das Ewige Wort durch eine positive Subsistenz Person wird und ist, indem man diese Subsistenz auf eine reine Negation reduciert. Wie läßt sich, diese Hypothese einmal angenommen, in der That begreifen, daß die Person des Wortes eine hinsichtlich der göttlichen Person äußere Natur annahm und mit sich vereinigte? Das hieße sagen, die menschliche Natur habe sich mit einer Negation vereinigt; und folglich könne die Negation der formale und eigentliche Terminus einer realen Union sein, wie die ist, welche zwischen der menschlichen Natur und der göttlichen Person in Christo besteht. Es ist also nicht leicht, sich vom Geheimnisse der Menschwerdung, wenn man dasselbe hinsichtlich der annehmenden Person betrachtet, einen Begriff zu bilden, wenn die Subsistenz nicht etwas Positives enthält.

Fünftes Kapitel.

Unterschied zwischen Natur und Suppositum.

Wir wollen jetzt noch eine andere Frage über die Subsistenz untersuchen, nämlich, ob man zwischen dem Suppositum oder der Subsistenz und zwischen der Natur irgend einen realen Unterschied annehmen müsse. Obgleich die Lösung dieses Problems, absolut gesprochen, nicht von der vorigen Frage abhängt, weil auch bei jener Meinung, die den eigentlichen Begriff der Subsistenz in etwas Negativem bestehen läßt, der reale Unterschied sich auf irgend eine Weise noch aufrecht erhalten läßt, indem man in einem gewissen Sinne sagen kann, daß die Negation des Seins sich vom Sein real unterscheide: so kann man doch nicht leugnen, daß dieser Unterschied sich leichter begreifen läßt und eine direktere und unmittelbarere Beziehung zu der über die positive Realität der Subsistenz aufgestellten Lehre hat. Daß man irgend einen realen Unterschied zwischen der geschaffenen Natur und

ihrer Subsistenz anerkennen muß, ist ein Punkt, der für jeden Katholiken und für jeden Philosophen, der die Wahrheit des Geheimnisses der Menschwerdung anerkennt, außer aller Kontroverse sein muß. Nichts beweist schlagender den realen Unterschied zwischen zwei Dingen, als ihre Trennung, ihre Sonderung. Da nun die Kirche uns lehrt, daß in dem eben angeführten Geheimnisse die menschliche Natur von ihrer Persönlichkeit getrennt ist, indem die erstere ohne die zweite vorhanden ist: müssen wir auf alle Fälle irgend einen realen Unterschied zwischen diesen zwei Dingen annehmen, man mag diesen Unterschied und die konstitutiven Elemente der Subsistenz erklären, wie man will.

Die im vorigen Kapitel citierten Worte des heiligen Thomas lassen keinen Zweifel hinsichtlich seiner Denkart über diesen Gegenstand übrig; sie liefern uns zugleich auch solide Fundamente, um den fraglichen Unterschied aufzustellen und zu begründen. Es wäre uns leicht, viele andere ähnliche Stellen anzuführen, in welchen er diese Lehre vom realen Unterschiede zwischen dem Suppositum und der Natur fortwährend aufstellt und nur allein die Gottheit ausnimmt, deren vollkommene Einheit und absolute Einfachheit jeden realen oder wirklichen Unterschied zwischen Natur und Person ausschließen.

„In jedweder Natur," sagt er,[1]) „der ein Ding hinzugefügt werden kann, welches nicht zum wesentlichen Begriffe derselben gehört, giebt es einen realen Unterschied zwischen dem Suppositum und der Natur; denn im Wesen der Natur ist nur das enthalten, was zum Begriffe der Species gehört; indessen das Suppositum schließt nicht nur das ein, was zum wesentlichen Begriffe der Species gehört, sondern auch noch andere Dinge, welche zur Existenz gehören, und in Anbetracht derselben Accidenzen sind; und hierdurch erscheint das Suppositum als ein Ganzes, die Natur dagegen als formaler Teil. Und da bei Gott allein sich kein zu seiner Wesenheit hinzugefügtes Accidenz findet, weil sein aktuelles Sein oder seine aktuelle Existenz seine Wesenheit bildet: ist darum in Gott das Suppositum und die Natur vollständig ein und das nämliche; aber dasselbe kommt nicht beim Engel vor; denn bei ihm findet sich etwas, das nicht zu seiner Wesenheit gehört: nämlich die Existenz des Engels gehört nicht zu seiner Wesenheit oder Natur; und außerdem sind bei ihm noch einige

[1]) Quodl. 2. art. 4.

accidentelle Dinge vorhanden, die zum Suppositum, aber nicht zur Natur gehören."

Diejenigen, welche in der Lehre des Heiligen nicht bewandert sind, könnten aus den eben angeführten Worten etwa folgern wollen, daß nach dem heiligen Thomas das Suppositum als solches durch accidentelle Attribute entstehe, so daß die accidentellen Formen oder Vollkommenheiten die Subsistenz ausmachten. Dies hieße aber von seiner Lehre über diesen Gegenstand sich eine sehr falsche Idee bilden. Die im ersten Teile dieses Kapitels gemachten Bemerkungen, und die Idee, welche wir von der Subsistenz und Persönlichkeit angegeben haben, indem wir uns auf die Worte des Heiligen selbst stützten, zeigen klar, daß die Subsistenz ein substantieller Modus, oder etwas, das zur Reihe der Substanz gehört, ist. Wenn er beim Beweise des Unterschiedes zwischen der Natur und dem Suppositum in den geschaffenen Dingen den Unterschied zwischen der Existenz und der Wesenheit gebraucht und sich auf die Accidenzen, die zur Wesenheit hinzukommen, stützt: so thut er nichts anderes, als sie zum Ausgangspunkte eines Beweises a posteriori nehmen, der ihn zur Aufstellung des angegebenen Unterschiedes führt. Um sich hiervon zu überzeugen, braucht man nur zu erwägen, daß, obwohl der wesentliche Begriff der Subsistenz beim Engel und beim Menschen, wie auch bei jedweder körperlichen Substanz vollständig derselbe ist, doch nicht der Grund oder das Fundament dasselbe ist, das uns zur Erkenntnis der Subsistenz führt, da die accidentellen Besonderheiten, die jedem dieser Wesen eigen sind, nicht identisch sind. Aber deshalb glaube man nicht, meine Bemerkungen seien eine nichtssagende Erklärung; ich setze darum seine Worte her, die auf die zuletzt citierten folgen.

Nachdem er sich die Frage vorgelegt, ob, da bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen (wie bei den körperlichen Substanzen) das Suppositum sich von seiner Natur unterscheide, weil es der specifischen Natur die individuelle Materie hinzufüge, welche die Singularität der Wesenheit bestimmt, dieser Unterschied auch bei den Engeln angenommen werden könne, obwohl die einfachen Wesenheiten und Substanzen der Materie entbehrten, antwortet er auf diese Frage mit folgenden Worten: [1]) „Man muß auf den ersten Einwurf sagen, daß sich ein accidentelles, nicht zur Wesenheit

[1]) Loc. cit. ad 1.

der Species gehörendes Ding nicht allein bei den aus Materie und Form bestehenden Naturen, sondern auch bei den geistigen Substanzen findet; deshalb ist bei den einen und bei den anderen das Suppositum und die Natur nicht vollständig dasselbe. Aber dies entsteht nicht aus denselben Ursachen bei jeder von diesen Substanzen. Auf zweifache Weise kann hinsichtlich der Wesenheit etwas als Accidenz betrachtet werden. Erstens, insofern etwas nicht in der Definition vorkommt, welche die Wesenheit angiebt oder ausdrückt, aber zugleich eines von den wesentlichen Principien näher bezeichnet oder bestimmt, wie z. B. die Vernünftigkeit hinsichtlich des Begriffes oder der Wesenheit des animal accidentell genannt werden kann, weil sie nicht in seiner Definition vorkommt, aber doch die Wesenheit des animal näher bestimmt; denn wir sehen, daß sie dem Menschen wesentlich ist, in dessen Begriffe sie mit eingeschlossen ist. Zweitens kann dasjenige accidentell genannt werden, was weder in der Definition vorkommt, noch eines von den wesentlichen Principien näher bestimmt, wie z. B. die weiße Farbe beim Menschen accidentell ist. Nun aber findet sich in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen etwas, das man in diesem zweifachen Sinne accidentell nennen kann; denn da es zum Wesen der menschlichen Species gehört, daß sie aus Leib und Seele besteht, ist der einzelne singuläre Körper außerhalb des wesentlichen Begriffes der Species, und ist dem Menschen im allgemeinen, der aus Seele und Leib besteht, accidentell; aber diesem einzelnen, bestimmten Menschen ist der singuläre Leib notwendig und wesentlich. Denn wenn wir diesen bestimmten Menschen definieren wollten, so müßte in seinem Begriffe und seiner Definition das aus dieser bestimmten Seele und diesem bestimmten Leibe zusammengesetzte Wesen enthalten sein, gerade wie zum wesentlichen Begriffe des Menschen im allgemeinen das aus Leib und Seele bestehende Wesen gehört. Diese aus Materie und Form bestehenden Wesen haben auch noch viele andere accidentelle Vollkommenheiten, welche die wesentlichen Principien nicht näher bestimmen. Jedoch bei den immateriellen geschaffenen Substanzen kommen einige accidentelle Dinge vor, die zwar in dem angegebenen Sinne die wesentlichen Principien nicht näher bestimmen, weil sie kein accidentelles Moment haben, das die Wesenheit der Species näher bestimmte; denn ihre specifische Natur wird nicht durch die Materie singularisiert oder empfängt von ihr die Individuation, sondern vielmehr durch sich selbst, insofern sie eine Form oder Wesenheit ist, die nicht nach der Ver-

einigung mit der Materie strebt . . .; aber da sie nicht ihre Existenz selbst ist, giebt es in ihr etwas Accidentelles hinsichtlich der specifischen Wesenheit, nämlich die aktuelle Existenz und einige andere Dinge, welche, da sie Accidenzen sind, dem Suppositum und nicht der Natur beigelegt werden; deshalb ist bei ihnen das Suppositum nicht dasselbe, was ihre Natur ist."

Aus diesen Worten sieht man, daß die aktuelle Existenz und die zur Wesenheit hinzukommenden Accidenzen einzig als Argument a posteriori dienen, um den Unterschied zwischen der Natur und der Subsistenz in den geschaffenen Dingen aufzustellen. In der Antwort auf den zweiten Einwurf sagt Thomas ausdrücklich, daß selbst die aktuelle Existenz nicht zum Begriffe oder zur Wesenheit des Suppositum gehöre; es werden also noch viel weniger die eigentlichen, zur Wesenheit hinzukommenden Accidenzen zur Wesenheit des Suppositum gehören. Es bleibt mir nun noch ein anderer Punkt, der mit den eben beleuchteten in Beziehung steht, zu bestimmen übrig. Welche Art von realem oder wirklichem Unterschiede muß man zwischen der Subsistenz und der Natur annehmen? Die Scholastiker nahmen mit vielem Rechte zwei Arten oder Grade von realem oder wirklichem Unterschiede an. Sie nannten im vollkommenen und eigentlichen Sinne einen realen Unterschied denjenigen, der zwischen zwei in ihrer Seinsweise vollständigen Wesen existiert, welche, das eine vom anderen getrennt, existieren oder existieren können; ein solcher Unterschied ist der zwischen Petrus und Paulus und zwischen dem Körper und der vernünftigen Seele. Der zweite Grad von realem Unterschied kommt den Dingen hinsichtlich jener Seinsweisen zu, die, wenn sie auch irgend eine Realität enthalten, dennoch nicht vollständige Wesen sind, sondern vielmehr Modifikationen, die von dem Subjekte, in welchem sie sich finden, natürlicherweise unzertrennlich sind. Ein derartiger Unterschied ist der zwischen Petrus und seiner lokalen Bewegung, oder hinsichtlich seiner verschiedenen Stellungen, insofern er sitzen, stehen, liegen kann; denn obgleich Petrus ohne diese Modifikationen sein kann, welche wir, wenn sie sich an ihm finden, als Seinsweisen, oder auch wohl als reale Dinge auffassen, jedoch als verminderte und unvollständige, die keine hinreichende Realität und Vollkommenheit haben, um einen so vollständigen Unterschied, wie im ersten Falle zu bilden, und die, wie der heilige Thomas sagt, statt entia, vielmehr entis entia oder Seinsweisen genannt werden müssen. Man nennt diese zweite Art von Unterschied „modal-realen" Unterschied, um sie von der ersteren zu unterscheiden.

Diese zwei Arten von realem Unterschied einmal aufgestellt und angenommen, die auch niemand im Grunde leugnen kann, wenn man sie auch anders benennen mag, ist es leicht einzusehen, daß der Unterschied zwischen Wesenheit und Subsistenz der zweiten Art angehören muß, weil die Subsistenz oder das Suppositum der Natur nur eine bestimmte Weise des Seins hinzufügt, die freilich von der substantiellen Wesenheit, welche sie modificiert und vervollkommnet, unzertrennlich ist. Die Subsistenz also unterscheidet sich real von der Wesenheit, insofern sie eine Aktualität oder Vollkommenheit enthält und bezeichnet, welche der Substanz ein Komplement verschafft, indem sie dieselbe unabhängig macht, um zu existieren und zu wirken, und sie einem anderen Suppositum unter den Kreaturen nicht mitteilbar macht. Dies verhält sich auf eine analoge Weise, wie ein accidenteller Modus sich von seinem Subjekte unterscheidet, jedoch nicht so, als wenn die zwei Glieder oder Teile dieses Unterschiedes zwei vollständige oder zertrennliche Dinge wären, wie das bei dem Unterschiede zwischen Petrus und Paulus der Fall ist, oder, wie der heilige Thomas sagt, die sich nicht so unterscheiden, als wenn die Natur eine Sache und das Suppositum eine andere wäre. Ich führe hier seine Worte an, die über seine Denkungsart keinen Zweifel bestehen lassen: „Man sagt, die Natur bilde auch bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen das Suppositum, allerdings nicht in dem Sinne, als wenn die Natur ein Ding wäre, und das Suppositum ein anderes; denn diese Erklärung ist die Meinung derjenigen, die sagen, die Natur der Species sei nur die Form . . .; sondern vielmehr nach jener Erklärungsweise, wonach die Natur als Teil bezeichnet wird, dagegen das Suppositum als Ganzes, die Natur als konstitutives Element, das Suppositum als konstituiertes Ganze."

Vielleicht hält jemand die von mir über die Subsistenz gemachten Betrachtungen für eitle Spitzfindigkeiten, und glaubt, daß diese allerdings etwas lange und ermüdende Besprechung, die aber unserer Überzeugung nach nicht weiter geht, als wie es die Natur der behandelten Gegenstände erfordert, ganz nutzlos sei. Jedoch diejenigen, welche die wichtigen Anwendungen kennen, die von der Subsistenz gemacht werden; diejenigen, die von dem Nutzen und der Notwendigkeit durchdrungen sind, diesen Gegenstand gründlich kennen zu lernen, um sich in der Beurteilung des Ursprunges, der Geschichte und der Natur der Häresien des vierten und fünften Jahrhunderts der Kirche ein richtiges Urteil bilden und mit Sachkenntnis verfahren zu können; diejenigen endlich,

die über die innigen Beziehungen ernstlich nachgedacht haben, die zwischen dieser Lehre und anderen wichtigen Fragen der Ontologie und Psychologie bestehen: wissen recht gut, daß sie außer ihrer theologischen Wichtigkeit hinsichtlich des Dogmas und der religiösen Polemik, auch philosophische Wichtigkeit und Anwendungen enthält, und daß diese Frage im Grunde sehr wichtig und eines anhaltenden Studiums wert ist, wenn auch auf den ersten Blick ihr Studium eitel und unnütz erscheint.

Was die Wahrheit und Gediegenheit der im jetzigen wie im vorigen Kapitel aufgestellten Lehren betrifft, so kann ich nur sagen, daß ich nichts anderes gethan habe, als den Gedanken des heiligen Thomas hinsichtlich der Hauptpunkte, welche die beiden eben so schwierigen als wichtigen Probleme der Subsistenz und der Wesenheit enthalten, einfach angegeben. Ich füge nur noch hinzu, daß, wie viel oder wenig Wert und Gewicht man seinen Meinungen und Räsonnements über diesen Gegenstand auch beilegen mag, ihnen doch gewiß nicht der Vorteil abgesprochen werden kann, daß sie sich mit größter Leichtigkeit und Klarheit zur Erkenntnis, Erklärung und Verteidigung der christlichen Dogmen verwenden lassen, wozu natürlich noch hinzukommt, daß sie zwischen der Subsistenz und der Natur nicht etwa einen Unterschied aufstellen, der der gesunden Vernunft widerstreitet. Wenn man die Persönlichkeit als eine terminative Aktualität der Substanz, als substanzielles Komplement der Natur, und als eine positive Realität betrachtet, so eröffnet sich dem Verstande der Weg zum Verständnisse der Lehren der Kirchenväter über die Hauptmysterien der Offenbarung. Wenn man zwischen der Persönlichkeit und der Natur diesen modal-realen Unterschied annimmt, wird die Ideenverwirung vermieden, welche aus der Übertragung der abstrakten Begriffe unserer Vernunft auf die reale Wirklichkeit oftmals entsteht.

Dieselbe Lehre kehrt auch in anderen Stellen seiner Werke beständig wieder. „Der Mensch," sagt er,[1]) „hat irgend etwas, was die Menschheit nicht besitzt;" und an einer anderen Stelle fügt er hinzu:[2]) „Die Person ist nicht der Name einer Negation oder eines Gedankendinges, sondern vielmehr der Name einer Realität: nomen personae non est nomen negationis neque intentionis, sed est nomen rei." „Das Wort[3]) nahm nicht die Natur mit schon vor-

[1]) Summa Theol. Pars 1. Quaest. 3. Art. 3.
[2]) Ibid. Quaest. 30. Art. 4.
[3]) Ibid. Pars 3. Quaest. 31. Art. 3.

handener Persönlichkeit an, oder eine bereits vor der Vereinigung *personierte Natur*, personatam; denn in diesem Falle wäre irgend eine *Vollkommenheit* in der Natur zerstört worden." — Diese Worte haben keinen Sinn, wie das jeder sieht, wenn die die Persönlichkeit bildende Subsistenz nicht eine *positive Realität* ist. —

Sechstes Kapitel.

Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein.

Wir haben hier eine von den Fragen vor uns, die nicht wenigen Metaphysikern der zwei letzten Jahrhunderte zum ganz besonderen Vorwande gegen die scholastische Philosophie ihre Stimme zu erheben, gedient haben. Von tiefer Verachtung gegen alles, was mit dieser Philosophie irgendwie in Berührung stand, erfüllt, sahen sie in dem modal-realen Unterschiede, den die meisten Scholastiker zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe aufstellten, nur eitle Spitzfindigkeiten eines übertrieben analysierenden Verstandes, der seine rein idealen Begriffe auf die Wirklichkeit der Dinge überträgt.

Ungeachtet der Gediegenheit und Gründlichkeit des Urteils, die den berühmten *Balmes* in der Regel auszeichnen, scheint er in der Abhandlung dieser Frage in seiner Philosofia Fundamental dieses Mal an dieser Denkungsart teilgenommen zu haben. „Daß wir," sagt er,[1]) „zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Dinge unterscheiden, ist unzweifelhaft; insofern wir den Gegenstand als verwirklicht auffassen, fassen wir das Dasein auf; und insofern wir auffassen, daß dieser Gegenstand mit dieser oder jener Bestimmung existiert, welche ihn in diese oder jene Species setzt, fassen wir die Wesenheit auf. Die Idee des Daseins stellt uns die reine Wirklichkeit dar; die Idee der Wesenheit giebt uns die nähere Bestimmung dieser Wirklichkeit. Aber die Schulen sind noch weiter gegangen und haben den Unterschied, der sich in den Begriffen findet, auf die Dinge selbst übertragen wollen; ihre Ansicht scheint mehr spitzfindig als gegründet zu sein. . . . Es scheint also, daß dem Unterschiede der Begriffe der Wesenheit und des Daseins ein wirklicher Unterschied in den Dingen nicht entspricht. Die Wesen-

---

[1]) Tom. II. Lib. 5. cap. 12. pag. 146. edic. de Paris. 1852.

heit unterscheidet sich nicht vom Dasein; und deshalb hört die erste nicht auf, endlich, und die zweite nicht, zufällig zu sein."

Ich muß zuvor bemerken, daß ich bei Anführung der Worte des spanischen Philosophen keine Anklage gegen ihn erheben, sondern nur ein Faktum konstatieren will. Ich glaube durchaus nicht, daß die Verachtung der scholastischen Philosophie irgend einen Einfluß auf diesen gelehrten Schriftsteller bei Aussprache seiner Meinung in diesem Punkte ausgeübt hat; ich bin im Gegenteile überzeugt, daß er bei Leugnung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein nur in gutem Glauben seine Denkweise angegeben hat. Es wäre sehr zu wünschen, daß seine Mäßigung bei Behandlung dieser Schwierigkeit, wie auch der Respekt und die Achtung, die er gegen die scholastische Philosophie in vielen Stellen seiner schönen Werke zeigt, von allen Schriftstellern nachgeahmt und denjenigen zur Richtung gedient hätten, die in den beiden letzten Jahrhunderten über ähnliche Sachen gehandelt haben. Die wahre Philosophie und die gesunde Vernunft würden gewiß nichts verloren haben, wenn jene Schriftsteller, welche die scholastische Philosophie reformieren wollten und sie darum mit aller Gewalt in Mißkredit zu bringen suchten, ihre Lehren so gründlich gekannt hätten und in ihre Tendenzen so tief eingedrungen wären, als der Verfasser der Filosofia Fundamental.

Da ich nun einmal bei diesem Schriftsteller bin, sei mir die Bemerkung gestattet, daß es nach meinem Dafürhalten bei den Gedanken, die er zur Bekämpfung des modal-realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein anwendet, an Schärfe und Genauigkeit fehlt; denn es ist gar nicht schwer zu sehen, daß seine Räsonnements über diesen Punkt nicht jene klare Beweisführung und Schärfe zeigen, die in seinen Schriften, wo er von philosophischen Sachen handelt, sehr häufig zu Tage treten. Seine Beweisführungen leiden an denselben Mängeln, welche er seinen Gegnern vorwirft, d. h. an Konfusion und an der Petitio principii. Wir wollen sehen.

Nachdem er die Gründe vorgebracht, die nach seiner Meinung die Identität zwischen der Wesenheit und dem Dasein beweisen, fügt er folgende Worte hinzu: „Es kann eingewendet werden, daß, wenn die Existenz der endlichen Wesen dasselbe, was ihre Wesenheit ist, hieraus folgen würde, daß die Existenz diesen Wesen wesentlich sei; denn nichts ist wesentlicher als die Wesenheit selbst. Die endlichen Wesen würden also aus Notwendigkeit existieren; denn alles, was zur Wesenheit gehört, ist notwendig. Die Radien eines Kreises sind unter

sich gleich; denn die Gleichheit ist in der Wesenheit des Kreises enthalten; ebenso, wenn die Existenz zur Wesenheit der Dinge gehörte, müßten diese existieren, und die Nichtexistenz würde ein wahrer Widerspruch sein.

Diese Schwierigkeit gründet sich auf den zweideutigen Sinn des Wortes Wesenheit und auf den Mangel an Genauigkeit, wie die Ideen des Wesentlichen und Notwendigen miteinander verbunden werden. Die Beziehung der wesentlichen Eigentümlichkeiten ist notwendig; denn wenn man sie aufhebt, fällt man in Widerspruch. Die Radien des Kreises sind gleich, weil in der Idee selbst des Kreises schon die Gleichheit enthalten ist; und folglich würde man, wenn man dies leugnete, zu gleicher Zeit behaupten und leugnen. Der Widerspruch besteht nur, wenn die einen Eigentümlichkeiten mit den anderen verglichen werden; und diese Vergleichung findet dann nicht statt, wenn man von Wesenheit und Dasein spricht. Alsdann wird nicht eine Sache mit einer anderen, sondern eine Sache mit sich selbst verglichen; wenn man den Unterschied einführt, bezieht man ihn nicht auf zwei Dinge, sondern nur auf eines, das unter zwei Gesichtspunkten, oder in zwei Zuständen, betrachtet wird: in der idealen und in der realen Ordnung." [1])

Es ist meine Absicht nicht, hier die Wahrheit und Gediegenheit dieser Lehre an sich zu untersuchen; ich beschränke mich für jetzt auf die Bemerkung, daß er hier in eine offenbare Petitio principii verfällt. Worauf reduziert sich in der That die Antwort des Balmes auf den Einwand, den er sich gemacht? Man braucht nur wenig nachzudenken, um einzusehen, daß er sich schließlich auf eine einfache Leugnung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein, oder auf die Behauptung ihrer wirklichen Identität reduziert, und folglich, daß eine wahre Petitio principii vorhanden ist. „Der Widerspruch," sagt unser Philosoph, „besteht nur, wenn die einen Eigentümlichkeiten mit den anderen verglichen werden, und diese Vergleichung findet nicht statt, wenn man von Wesenheit und Dasein spricht. Alsdann wird nicht eine Sache mit einer anderen, sondern eine Sache mit sich selbst verglichen." — Aber wie beweist dies der berühmte Schriftsteller? „Wenn man den Unterschied einführt," sagt er, „so bezieht man ihn nicht auf zwei Dinge, sondern nur auf eines, das unter zwei Gesichtspunkten, oder in Zuständen betrachtet wird." —

[1]) Cap. cit. pag. 147.

Aber dies ist es gerade, was erst bewiesen werden mußte; es ist also hier eine wahre Petitio principii vorhanden; und jedenfalls ist dieses Verfahren ungenügend, um die vorliegende Schwierigkeit zu lösen.

Man wird mir vielleicht einwenden, Balmes habe schon früher die Beweise und Gründe angegeben, um den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein zu leugnen. Ich antworte, daß ich gerade hierin die Petitio principii finde; denn in der Beantwortung des obigen Einwurfs auf die einfache Leugnung des modal-realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein sich beschränkend, geht er unter Voraussetzung der zwischen diesen zwei Dingen aufgestellten Identität weiter. Es sind also die von ihm zur Behauptung dieser Identität angeführten Gründe nichts weiter, als eine einfache Leugnung, die derjenigen durchaus gleich ist, die wir so eben untersucht haben.

Um sich hiervon zu überzeugen, genügt schon ein wenig Nachdenken über die Gründe, die er zur Stütze seiner Meinung anführt; Gründe, welche in folgenden Worten enthalten sind: [1]) „Die Wesenheit eines Dinges ist dasjenige, was dasselbe als solches konstituiert und es von allem übrigen unterscheidet; und die Existenz ist der Akt, welcher der Wesenheit das Sein verleiht, oder das, wodurch die Wesenheit existiert. Aus diesen Definitionen scheint hervorzugehen, daß es keinen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein giebt. Damit zwei Dinge verschieden seien, ist es notwendig, daß das eine nicht das andere ist; und da die Wesenheit, von der Existenz abstrahiert, nichts ist, kann man nicht sagen, daß zwischen ihnen ein wirklicher, realer Unterschied bestehe.

Worauf reduziert sich die Wesenheit eines Menschen, wenn man von seinem Dasein abstrahiert? auf nichts; man darf also keine Beziehung zwischen ihnen annehmen. Ich gebe zu, daß man, wenn vom Dasein des Menschen abgesehen wird, noch die Wesenheit des Menschen auffassen kann; aber die Frage ist nicht die, ob wir zwischen der Idee des Menschen und seinem Dasein unterschieden, sondern vielmehr, ob es einen realen Unterschied zwischen seiner eigentlichen Wesenheit und seinem Dasein gäbe."

Ist es nicht ganz klar, daß hier eine wahre Petitio principii vorliegt, und daß er schon voraussetzt, was er erst beweisen will? „Die Wesenheit, vom Dasein abstrahiert, ist nichts. . . . Wenn man vom Dasein

[1]) Cap. cit. pag. 146.

Ph. 1193c

orauf reduziert sich dann die Wesenheit des Menschen? — Welchen Grund führt er an, um dies zu beweisen? Er läßt also in Wahrheit die Frage ungelöst, oder viel- ist nicht, was er beweisen will.

in dies, ich finde hier auch eine beklagenswerte Begriffs- elche der wahre Ursprung der eben angegebenen Mängel lerhafte Beweisführung verursacht. Was will er denn , wenn er spricht: „Die Wesenheit, vom Dasein abstra- s?" Wenn er durch diese Worte ausdrücken will, daß ist, dies Dasein eines Dinges von seiner Wesenheit zu daß dieses aufhört zu sein; oder mit anderen Worten, Dasein von der Wesenheit getrennt wird, diese nicht bestehen bleibt, so spricht er freilich eine unleugbare Wahrheit aus; aber dies berührt gar nicht unsere Frage. Weder der heilige Thomas noch die Scholastiker, welche seine Denkungsart in diesem Punkte annahmen, glaubten jemals oder konnten glauben, daß das Dasein eines Dinges, von seiner Wesenheit getrennt, noch etwas Reales bleiben könne, da sie unter real das Existierende verstanden; denn sie wußten wohl, daß dies ein offenbarer Widerspruch und ebenso viel wäre, als einen leuchtenden Körper ohne Licht annehmen. Aber folgt denn nach gesunder Logik daraus, daß das Dasein von der Wesenheit nicht getrennt werden kann, ohne daß diese aufhört zu sein, daß diese beiden Dinge absolut identisch sind, so daß man in Wahrheit nicht sagen könne, *das eine sei nicht das andere*, wie dies Balmes für den realen Unterschied verlangt? Die Nichttrennung, oder wenn man will, die *Unzertrennlichkeit* von zwei Dingen: bringt diese denn immer die absolute Identität derselben mit sich? Ich bin aufs festeste davon überzeugt, daß der spanische Philosoph die Richtigkeit einer solchen Folgerung nicht zugeben wird. Die Ausdehnung ist vom Körper unzertrennlich; werden wir aber deshalb sagen, es herrsche vollkommene und absolute Identität zwischen diesen beiden Dingen, und es gebe gar keine Art von realem Unterschiede zwischen der Ausdehnung und der Substanz, welche sie modifiziert? Wenn die vernünftige Seele vom Menschen getrennt wird, so verschwindet die Wesenheit des *Menschen*; schließt man nun hieraus, daß die vernünftige Seele und der Mensch ein und dasselbe Ding sei, und es keinen wirklichen Unterschied zwischen diesen zwei Wesen gebe? Die Bewegung kann, vom Körper getrennt, nicht existieren; schließt man hieraus, daß der Körper und die Bewegung ein und dasselbe sei, ohne irgend einen realen Unterschied? Es ist also

klar, daß die Beweisführung des gedachten Schriftstellers mit einer falschen Voraussetzung beginnt; auf jeden Fall verlangte die Exaktheit und Richtigkeit der Beweisführung, daß er zuvor gründlich und stichhaltig bewiesen hätte, daß aus der Unzertrennlichkeit zweier Dinge ihre absolute reale Identität folgerichtig sich ergebe.

Wenn man mit den Worten: „Die Wesenheit, vom Dasein abstrahiert, ist nichts," ausdrücken will, daß bei einem existierenden Wesen, z. B. bei Petrus, seine Wesenheit, d. h. die Summe seiner wesentlichen Attribute und Vollkommenheiten: als das Leben, der Körper, die Substanz u. s. w. nichts anderes sei, als seine aktuelle Existenz, und daß die Entität, welche diese Vollkommenheiten enthalten, eben der Akt des Existierens des Petrus sei; so setzt man eben voraus, was man erst beweisen muß. Statt also die Frage zu lösen, enthalten obige Worte vielmehr eine offenbare Petitio principii.

Untersuchen wir nun, ob die Meinung derer, welche irgend einen realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein bei den Geschöpfen annahmen und noch annehmen, sich auf eine bessere Verfahrungsweise stützt, als die eben bekämpfte. Obwohl ich niemandem das Joch der Autorität auferlegen will, und es auch meine Absicht nicht ist, die Frage auf diese Weise zu behandeln; so erlaube ich mir doch für jene Leser zu bemerken, die sich über die philosophische Lehre des heiligen Thomas einen ihrer Tiefe und Gediegenheit entsprechenden Begriff gebildet haben, daß dieses einer der Hauptpunkte seiner erhabenen Philosophie ist. Überall, an hundert Stellen seiner Werke lehrt er ausdrücklich und mit aller nur wünschenswerten Klarheit jenen realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe, die Identität dieser beiden Dinge immer als ein besonderes Attribut der Gottheit ansehend, und scheint mit besonderem Wohlgefallen diese interessante Frage zu behandeln. Ob seine Lehre über diesen Punkt die Bezeichnung „mehr spitzfindig, als solide" mit Recht verdient, oder nicht; wird man an den Gründen, worauf sie sich stützt, und durch Erwägung der Worte, die ich nachher anführen werde, sehen können.

Einer der Hauptgründe, deren sich der heilige Lehrer zur Aufstellung dieses Unterschiedes bedient, stützt sich auf das gemeinsame Dafürhalten der Kirchenväter und der angesehensten christlichen Philosophen, welche alle einstimmig lehren, daß es ein eigentümliches Attribut Gottes sei, wesentlich, oder durch seine eigene Wesenheit zu existieren, so daß seine Wesenheit die aktuelle Existenz oder der Akt

des Existierens ist, gemäß der Definition, welche die Gottheit von sich selbst gab, als sie zu Moses sprach: *Ich bin, der ich bin.* Wenn also bei den Geschöpfen das Dasein sich mit der Wesenheit absolut identificiert, werden wir auch von ihnen sagen können, sie existierten *wesentlich*, d. h. *durch ihre eigene Wesenheit*, eben so wie wir es von Gott sagen.

Wenn man mir etwa antworten wollte, in Gott schließe das Existieren nicht allein die Identität zwischen seiner Wesenheit und Existenz wesentlich ein, sondern auch die Unvergänglichkeit des Seins und die Unabhängigkeit von einem anderen hervorbringenden Wesen, weil die Existenz in Gott nicht hervorgebracht sei; werde ich hierauf entgegnen, daß dies, genau betrachtet, unsere Beweisführung gar nicht berührt. Es ist klar, daß die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit eines Wesens von einem anderen als bewirkender Ursache durchaus mit der Identifizierung der Wesenheit und der Existenz nichts zu thun hat, was bei den Geschöpfen eine große Ungereimtheit enthält: weil, wenn man annimmt, daß die Wesenheit und die Existenz bei den Geschöpfen durchaus ein und dasselbe sei, der Schluß immer logisch richtig wäre, daß *das Geschöpf durch seine eigene Wesenheit* existiere. Nicht allein dies: unsere Beweisführung behält auch dann noch ihre ganze Stärke, auch wenn man diesen Unterschied festhält, der, statt sie zu entkräften, sie vielmehr verstärkt. In der That, der heilige Thomas bemerkt sehr richtig, daß, weil die Existenz der Kreaturen von Gott als der hervorbringenden Ursache abhange, es durchaus unmöglich sei, daß sich ihre Wesenheit mit ihrer Existenz identificiere, weil in diesem Falle die *Wesenheit*, insofern sie in den Geschöpfen realisiert ist, nichts anderes wäre, als ihre *aktuelle Existenz* oder der Akt des Existierens, und sie somit unmöglich von einem anderen hervorgebracht sein könnte. Sagen wir nicht, Gott sei ein notwendig und absolut existierendes Wesen, und schließe jede Abhängigkeit von einem anderen, hervorbringenden Wesen aus, weil seine Wesenheit das Existieren selbst ist? Wir sehen uns also genötigt, dasselbe auch bei den Kreaturen anzunehmen, wenn ihre Wesenheit sich mit ihrer Existenz absolut identificiert; denn in dieser Hypothese wäre ihre realisierte Wesenheit in Wirklichkeit nichts anderes, als das aktuelle Existieren, wie bei Gott, bei dem es deshalb unmöglich ist, daß er von einem anderen das Sein habe, und der darum durch sich selbst existiert, weil er durch seine Wesenheit existiert, oder mit anderen Worten: weil seine Wesenheit sich mit seiner Existenz absolut identificiert und nichts anderes ist,

als eben der Akt des Existierens selbst. Also das Abhängigkeitsverhältnis von einer hervorbringenden Ursache, welches in der Existenz der Kreatur, aber nicht in der Existenz Gottes eingeschlossen ist, ist weit entfernt, die Stärke und Richtigkeit der zu Gunsten des modalrealen Unterschiedes zwischen der Wesenheit und des Daseins der Geschöpfe angestellten Beweisführung zu erschüttern; im Gegenteil liefert es uns sogar einen neuen aposterioristischen Beweis dieses Unterschiedes.

Wir müssen darauf hinweisen, daß, wenn es sich hier um die Aufstellung irgend eines realen Unterschiedes zwischen zwei Dingen handelt, die alle als durchaus unzertrennbar ansehen, wie ihre Meinung hinsichtlich der Beschaffenheit des fraglichen Unterschiedes sonst auch sein mag, es absurd sein würde, Gründe zu verlangen, die auf die Trennung dieser beiden Dinge basiert sind. Es würde vielmehr logischer und auch der Natur der behandelten Frage entsprechender sein, wenn man in der Natur oder Beschaffenheit und in der gegenseitigen gänzlichen Ausschließung der Begriffe der Wesenheit und Existenz bei den Geschöpfen das Fundament und den aprioriſchen Grund suchte, um zur Bestimmung des Unterschiedes zwischen diesen beiden Dingen zu gelangen. Dieses ist ein rein ontologisches Problem; seine Lösung kann folglich weder erfahrungsmäßig noch psychologisch sein; sie ist rein ontologisch und a priori, wie es das Problem an sich ist.

Es scheint, daß unser Verstand kein besseres Fundament wünschen kann, um irgend einen realen Unterschied anzunehmen, wenn es sich um Dinge handelt, die von Natur unzertrennlich sind, als die gegenseitige totale Ausschließung der zwei Begriffe, die, irgend ein reales und positives Ding enthaltend, sich nicht auf ein Drittes beziehen, in welchem sie sich identificieren, d. h. daß ein hinreichender Grund irgend eines realen Unterschiedes vorhanden ist, wenn ein reales positives Prädikat in der Weise einem Dinge zukommt, daß es ihm weder wesentlich ist, noch auch mit ihm sich verbindet, um ein anderes Wesen, eine dritte Wesenheit zu bilden, noch auch aus ihm wie die Eigentümlichkeiten aus der Wesenheit hervorgeht, sondern das sich auf ein äußeres Princip bezieht; denn in diesem letzteren Falle scheint es unzweifelhaft, daß jenes Prädikat jedes Grundes einer realen Identificierung mit dem Dinge, worauf es sich bezieht, entbehrt. Wenn die Existenz von der Wesenheit ausgesagt wird, enthält und bezeichnet sie irgend eine positive Realität; auch wird niemand leugnen, daß die Existenz sich zur Wesenheit als eine Eigentümlichkeit derselben

verhalte, weil jede Eigentümlichkeit der Natur der Sache nach später als ihre Wesenheit ist, von der sie hervorgeht und abhängt; und dies können umsoweniger jene leugnen, welche die Existenz mit der Wesenheit identificieren. Auch können wir nicht sagen, daß sie sich in einem dritten, aus diesen zwei Begriffen gebildeten Wesen identificieren, wie z. B. die beiden Begriffe animal und rational sich wirklich identificieren, insofern sie als die Natur oder Wesenheit des Menschen bildend betrachtet werden. Wenn man nun noch hinzunimmt, daß die aktuelle Existenz von der Wesenheit accidentell ausgesagt wird, der sie die Ausübung oder den Akt des Existierens mitteilt, und folglich nicht wesentliches Prädikat genannt werden kann, haben wir alle nötigen Bedingungen, um aus der Natur der Begriffe der Wesenheit und der Existenz zwischen diesen zwei Dingen einen realen Unterschied, einen von unserem Verstande unabhängigen Unterschied, der auch eher als seine Thätigkeit ist, folgerichtig abzuleiten.

Bekanntlich liegt das Fundament und das Maß der Wahrheit, die in den Aussprüchen unseres Intellekts vorhanden sein kann, in der Natur der Dinge selbst; denn es ist unbestreitbar, daß ein Satz nur wahr ist, wenn seine Aussage mit dem Dinge, worauf sie sich bezieht, übereinstimmt. Wenn also das Wort oder der Ausspruch: „Existenz" ein accidentelles Attribut bildet, müssen wir in der Natur der Dinge selbst einen realen Unterschied annehmen, welcher, den Begriffen der Wesenheit und Existenz entsprechend, den hinreichenden Grund der verschiedenen Ausdrucks- oder Aussageweise bildet, die angewandt wird, wenn man von den wesentlichen Attributen und von der Existenz spricht.

Diese einfache Bemerkung führt uns zu folgender Schlußfolgerung: Ein accidentelles, dem Subjekte sozusagen fremdes Attribut, das nicht die Wesenheit constituiert, unterscheidet sich real von einem wesentlichen Attribute, das in der Wesenheit des Subjekts absolut enthalten ist und zu seiner Konstitution gehört; die aktuelle Existenz ist aber ein accidentelles Attribut jedweder geschaffenen Wesenheit, liegt außerhalb ihres Begriffes und gehört nicht zur inneren wesentlichen Konstitution derselben: sie kann also auch nicht mit der Wesenheit selbst identificiert werden, so daß diese letztere mit sich selbst und mit den sie constituierenden wesentlichen Attributen identisch wäre; man muß also zwischen diesen beiden Dingen etwas mehr als eine bloße Verstandesdistinktion annehmen.

Ich glaube, niemand kann den ersten Satz dieser Schlußfolgerung

in Zweifel ziehen, ohne zugeben zu müssen, daß ein und dasselbe Attribut eines und desselben Dinges zu gleicher Zeit wesentlich und accidentell, konstitutiv und nicht konstitutiv hinsichtlich der Natur sei, zugleich in der Wesenheit des Subjektes enthalten, und nicht darin enthalten. Anderseits ist unbestreitbar, daß die wesentlichen Attribute immer und überall der Wesenheit zukommen; die accidentellen Attribute dagegen ihr nicht immer, sondern nur zuweilen und unter bestimmten Bedingungen zukommen. Wir sehen auch, daß wir sehr wohl die Wesenheit eines Dinges denken können, nicht allein, ohne zugleich ihr accidentelles Attribut mitzudenken; sondern sogar auch das Gegenteil davon; so können wir z. B. die Luft uns vorstellen, nicht allein, indem wir davon absehen, ob sie hell und klar ist, weil dieses von ihrer Wesenheit accidentell ausgesagt wird, sondern auch mit dem entgegengesetzten Attribute, weil, wenn die Luft als dunkel gedacht wird, nicht deshalb schon ihre Wesenheit verschwindet.

Dasselbe ist jedoch nicht der Fall mit den wesentlichen Attributen; denn wenn ich mich anstrenge, die Luft als nicht körperlich zu denken, zerstöre ich ihre Wesenheit; und zugleich verschwindet auch der wesentliche Begriff des Subjektes des Satzes. Wenn Petrus krank ist, so begreife ich seine Wesenheit auch ohne dieses Accidenz; und wenn ich ihn mit der Gesundheit denke, welche hinsichtlich seiner ein accidentelles, dem ersteren entgegengesetztes Attribut ist, verschwindet ebenfalls sein wesentlicher Begriff nicht; aber wenn ich diesen Menschen ohne Vernunft denken wollte, würde ich seinen wesentlichen Begriff zerstören; es wird das Subjekt des Satzes verschwinden und nichts übrig bleiben, das für meinen Verstand ein Objekt bilden könnte.

Es setzen also die wesentlichen und accidentellen Attribute eines Dinges notwendig einen realen Unterschied hinsichtlich der Entitäten voraus, worauf sich ihre Bezeichnung bezieht.

Nach diesen Betrachtungen scheint der Nachweis, daß die aktuelle Existenz bei den Kreaturen zur Reihe der accidentellen Attribute gehört, und wesentliches Attribut im eigentlichen Sinne nicht genannt werden kann, wenn man sie von den geschaffenen Wesen aussagt, kaum nötig zu sein. Machen wir dieses gleich durch ein Beispiel klar: Petrus existiert; Petrus ist vernünftig; hier haben wir zwei Sätze, die ein und dasselbe Subjekt haben, aber dennoch hinsichtlich ihrer Aussageweise sehr verschieden sind. Worauf gründet sich diese Verschiedenheit, und woraus geht sie hervor, wenn nicht aus der verschiedenen Weise der Verknüpfung und Verbindung,

welche das Prädikat eines jeden von ihnen mit dem nämlichen Subjekte hat? Giebt es die nämliche innige Beziehung und Verknüpfung zwischen dem Prädikate des ersten Satzes, das der Akt des Seins oder Existierens des Subjektes der beiden Sätze ist, wie zwischen dem Subjekte und der Vernünftigkeit, welche das Prädikat des zweiten Satzes ist? Es ist klar, daß dies nicht der Fall ist. Die Vernünftigkeit kommt Petrus immer zu; und wie auch der Zustand, in welchem man dieses Wesen betrachtet, sein mag; es wird die notwendige Beziehung zwischen der Vernünftigkeit und diesem Wesen unveränderlich bestehen bleiben.

Dagegen schließt der Akt des Existierens keine notwendige Beziehung zum Wesen des Subjektes ein; noch weniger kommt sie ihm in allen Zuständen zu, in welchen man dieses Wesen betrachten kann. Noch mehr; ich kann Petrus denken, ohne in ihm den Akt des Existierens zu betrachten, und sogar unter der Bedingung der Nichtexistenz, ohne daß darum sein wesentlicher Begriff verschwände. Wenn ich aber von ihm die Vernünftigkeit wegdenke, verschwindet er nicht allein als existierend, sondern zugleich auch in dem idealen Zustande, weil sein wesentlicher Begriff zerstört wird. Der Akt des Existierens also, oder die aktuelle Existenz, von den Kreaturen ausgesagt, besitzt alle vorhin aufgestellten Bedingungen, um die accidentellen Attribute zu charakterisieren und sie von den wesentlichen zu unterscheiden. Wenn also das accidentelle und das wesentliche Attribut nicht dieselbe Realität mit absoluter und vollständiger Identität bezeichnen können, wenn sie sich auf dasselbe Subjekt beziehen; ist es logisch richtig, zu schließen, daß es keine absolute Identificierung zwischen der Wesenheit und der Existenz geben kann, wenn diese letztere vom Subjekte nicht *wesentlich* ausgesagt wird. Es muß also, da es unbestreitbar ist, daß nur bei Gott die Existenz als wesentliches Attribut des Subjektes des Satzes ausgesagt wird, bei den Geschöpfen irgend ein realer Unterschied zwischen ihrer Wesenheit und ihrem Dasein angenommen werden.

Durch die große Exaktheit dieser Beweisführung in die Enge getrieben, pflegen einige zu sagen: Wenn auch die aktuelle Existenz ein accidentelles Attribut hinsichtlich der Wesenheit der Kreaturen sei, wenn man diese letztere als *rein möglich in ihrem idealen Zustande* auffasse; so sei doch dasselbe nicht der Fall, wenn diese selbe Wesenheit in den Einzelwesen *realisiert* und *individualisiert* sei. Ihnen zufolge wird der Akt des Existierens von der Wesenheit des Petrus accidentell ausgesagt, wenn man sie im idealen Zustande und als möglich betrachtet; wenn man aber Petrus als ein existierendes

Individuum betrachte; dann gehöre die Existenz zu seiner Wesenheit und bilde ein wesentliches Attribut derselben.

Um zu erkennen, wie wenig solide und stichhaltig diese dem ersten Anscheine nach unwiderlegbare Antwort in der That ist, genügt eine einfache Bemerkung, die nach meinem Dafürhalten zugleich einen kräftigen und unwiderleglichen Beweis zu Gunsten des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein liefert. Es unterliegt keinem Zweifel und ist eine Wahrheit des gesunden Sinnes, daß der Akt des Existierens, oder was dasselbe ist, die Ausübung der Existenz, bei den Geschöpfen von ihrer Wesenheit in irgend einem ihrer Zustände, d. h. entweder im idealen und möglichen Zustande, oder im Zustande der Wirklichkeit, accidentell ausgesagt wird. Es kann auf keinen Fall gesagt werden, daß dies hinsichtlich der Wesenheiten im Zustande der reinen Möglichkeit stattfinde; es kann also dieses nur hinsichtlich der Wesenheiten, insofern sie realisiert sind, der Fall sein. Wenn ich sage: „der Mensch existiert," kommt die aktuelle Existenz, welche das Prädikat oder Attribut dieses Satzes ist, dem Menschen durchaus nicht im Zustande der Möglichkeit zu; sie widerstreitet ihm vielmehr; denn es ist klar, daß die *Ausübung* des Existierens einen Widerspruch mit der Idee des *möglichen* Seins enthält.

Was versteht man denn unter einem *möglichen* Menschen? ein bestimmtes Wesen, welches existieren kann, *das aber nicht existiert*; es widerstreitet also die actuelle Existenz dem Geschöpfe, insofern es möglich ist; denn seit dem Augenblicke, wo wir es mit der Ausübung der Existenz denken, hört es auf, rein möglich zu sein und tritt in den Zustand seiner Verwirklichung.

Der Akt des Seins also ist weder wesentliches noch accidentelles Attribut der Wesenheit im idealen Zustande und insofern sie bloß möglich ist, sondern vielmehr ihr gerader Widerspruch. Dieser Akt oder die Ausübung des Existierens kann entweder in keinem Falle accidentelles und zufälliges Attribut hinsichtlich der Wesenheit der Geschöpfe genannt werden, oder man muß zugeben, daß ihnen dieser Charakter des accidentellen Attributes hinsichtlich der Wesenheit in ihrem Zustande der Realität, oder insofern sie existiert, zukommt.

Wir haben im vorstehenden Kapitel gesagt, einer der Hauptgründe, welche zu Gunsten des realen Unterschiedes zwischen der Wesenheit und dem Dasein bei den Geschöpfen angeführt würden, sei die Autorität der *Kirchenväter*, welche offenbar zu dieser Meinung hinneigen und dieselbe Lehre wie der heilige Thomas aufstellen, wo sie die katholische Lehre über das Geheimnis der *Menschwerdung*

des Wortes auslegen und entwickeln. Zur Bestätigung des im Kapitel Gesagten führe ich folgende Stelle aus Rosselli an, in welcher der gelehrte und geistreiche Schriftsteller ganz richtige und wahre Andeutungen über diesen Punkt macht: Seine Worte lauten:

„Quae quidem doctrina accepta est ex Conciliis et Patribus. Nam in VI. Synodo act. II. Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus in Confessione Fidei, de carne loquens a Verbo assumpta: In illo, inquit, et non per semetipsam habuit existentiam. Vide tom. 6. Conc. edit. Paris. an. 1671. pag. 865. Et S. Cyrillus Alexand. Orat. 2. de recta fide, relata in Actis Concilii Ephesini Tom. 3. Conc. ejusd. edit. pag. 250. ait, Christum existentiam omni tempore antiquiorem habere. Quibus adhaerens Damascenus l. 3. de Fide c. 22. Caro, ait, a primo statim ortu vere Deo unita est; imo potius in ipso existit, et identitatem secundum hypostasim cum eo habuit. Si ergo in Christo non fuit existentia creata, haec separata fuit. Qui vero separari potuisset, nisi fuisset distincta ab essentia?“

Siebentes Kapitel.

Fortsetzung desselben Gegenstandes.

(Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein.)

Da uns eine längere Untersuchung und die successive Entwicklung eines jeden der Gründe, welche der heilige Thomas für den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein bei den Geschöpfen anführt, viel zu weit führen, und diese Materie übermäßig ausdehnen würde; da es uns also unmöglich ist, alle vorhandenen Beweise des heiligen Lehrers mit der nämlichen Ausführlichkeit zu entwickeln und zu analysieren, wie wir es im vorigen Kapitel gethan haben: beschränken wir uns auf einige derselben und setzen einfach seine Worte her, indem wir es dem Leser überlassen wollen, sie zu prüfen und weiter zu entwickeln, wie sie dessen fähig sind. Ich führe hier seine Worte an, wo er untersucht, ob bei den geistigen Substanzen, wie die Engel sind, das Dasein und die Wesenheit ein und dasselbe sei.

„Aber man darf nicht denken, daß, weil die intellektuellen Substanzen nicht körperlich, auch nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind, und nicht in der Materie existieren, wie die materiellen Formen, sie deshalb eine Einfachheit der Natur hätten, wie wir sie bei Gott finden; denn man findet in ihnen eine Zusammensetzung, weil bei ihnen die Existenz und dasjenige, was existiert, oder die

Wesenheit, nicht ein und dasselbe ist. Denn wenn die Existenz oder das eine Wesenheit oder Natur besitzende Wesen subsistent ist, kann außer dieser Existenz ihm nichts weiter hinzugefügt werden; darum sehen wir auch, daß bei jenen Dingen, bei welchen die Existenz nicht subsistent ist, das, was dem existierenden Dinge außer der Existenz zukommt, zwar mit dem existierenden Dinge verbunden ist; allein es ist nur per accidens dieselbe Sache wie seine Existenz, d. h. insofern ein und das nämliche Subjekt diese Existenz empfängt und auch das, was außerhalb dieser Existenz ist, wie man z. B. an Sokrates sieht, welcher außer seinem substantiellen Sein auch das Weißsein besitzt, was ein von seinem substantiellen Sein verschiedenes Ding ist. Wenn das Dasein also in irgend einer Wesenheit sich nicht findet, so wird es nichts weiter geben, was man mit ihr vereinigen kann, als eben das Dasein. Das Existieren als solches kann nicht von sich selbst verschieden sein; aber es kann mittels eines Dinges sich verschieden gestalten, das nicht die Existenz selbst oder der Akt des Existierens ist. Es ist vorhin bewiesen, daß Gott seine subsistierende Existenz ist; also kann kein Ding außer ihm seine Existenz selbst sein. Es ist also notwendig, daß in jeder Substanz, mit Ausnahme Gottes, die Wesenheit etwas anderes als ihr Dasein ist.

Zweiter Grund. Eine vielen gemeinsame Natur oder Wesenheit, wenn sie abstrakt aufgefaßt wird, muß notwendig Eine sein, obwohl die Subjekte, welche diese Natur haben, unter sich verschieden und viele sein können; denn wenn die Natur des animal für sich allein subsistierte, getrennt von jedem Subjekte; so würde sie nicht in sich schließen, was dem Menschen und dem Stiere eigen ist; denn dann würde sie nicht allein animal, sondern auch Mensch oder Stier sein. Wenn man aber die konstitutiven Differenzen der Species beseitigt; so bleibt nur die Natur des Genus als eine und ungeteilt übrig, weil dieselben Differenzen, welche die Species konstituieren, das Genus teilen; also wenn das, was wir Sein oder Dasein nennen, gemeinsam und ohne irgend einen Zusatz bleibt, wie das Genus, so kann diese getrennte Existenz, durch sich selbst subsistierend, nur Eine sein. Aber wenn sie nicht durch Differenzen, wie das Genus geteilt wird, sondern wenn man sie nur als teilbar denken kann, insofern sie Existenz dieses oder jenes Dinges ist; so kann man alsdann mit um so größerem Rechte sagen, daß dieses durch sich selbst existierende Sein nur Eins sein kann. Es folgt also, daß, da Gott allein das subsistierende Sein oder Existieren ist, das jede Teilung mittels der

Differenzen ausschließt, kein Ding, als er allein, seine Existenz selbst sein kann.

Dritter Grund. Es ist unmöglich, daß es zwei unendliche Wesen mit absoluter Unendlichkeit giebt; denn ein absolut unendliches Wesen begreift jede Vollkommenheit des Seins in sich; und wenn eine solche Unendlichkeit zweien Wesen zukäme; so würde es nichts geben, worin sie sich voneinander unterschieden. Der in sich und durch sich subsistierende Akt des Existierens oder die absolute Existenz ist absolut unendlich; denn sie wird durch kein anderes Ding, das sie empfangen könnte, beschränkt. Es ist also unmöglich, daß es eine in sich selbst subsistierende Existenz außer der ersten giebt.

Vierter Grund. Die Wesenheit jedwedes Dinges ist eine solche durch sich selbst und nicht durch ein anderes bestimmtes Sein; und so sehen wir, daß das in Wirklichkeit leuchtende Sein nicht zur Wesenheit der Luft gehört, denn es kommt ihr von einem anderen zu. Es ist gewiß, daß das Existieren jedweder von einem anderen geschaffenen Wesenheit zukommt; denn sonst würde es kein geschaffenes Wesen sein; also ist in keiner geschaffenen Wesenheit ihr Existieren ihre Wesenheit.

Fünfter Grund. Da es gewiß ist, daß jedes Agens wirkt, insofern es im Akte ist, muß der vollkommenste Akt dem ersten Agens zukommen, das das vollkommenste der Agens oder der wirkenden Ursachen ist . . . und anderseits ist das, was der Akt selbst ist, auf eine vollkommenere Weise im Akte, als das, was bloß den Akt hat; denn dieses letztere nennt man nur Akt in Bezug auf das erstere. Nun ist aber vorhin bewiesen, daß Gott das erste Agens ist; also kommt ihm allein das auf die vollkommenste Weise im Akte Existieren zu, d. h. daß er der vollkommenste Akt selbst ist. Gott allein kommt deshalb zu, daß er seine Existenz selbst oder der Akt des Existierens ist, wie ihm auch allein das erste Agens zu sein, zukommt.

Sechster Grund. Die Existenz kommt dem ersten Agens gemäß seiner eigenen Natur zu; denn das Existieren oder die Existenz Gottes ist seine Wesenheit, wie vorhin bewiesen ist. So kommt das, was irgend einem gemäß seiner eigenen Natur zukommt, den anderen nur durch Teilnahme zu . . . also kommt das Existieren den anderen Dingen außer dem ersten Agens in Weise der Teilnahme zu. Nun ist aber das, was einem durch Teilnahme zukommt, nicht seine Wesenheit; es ist also unmöglich, daß die Wesenheit irgend eines anderen Wesens außer dem ersten Agens seine Existenz selbst sei. Darum wird im Exodus der eigentliche Name Gottes genannt:

‚Der, welcher ist;' denn ihm allein kommt es zu, daß seine Wesenheit nichts anderes als seine Existenz ist." [1])

---

[1]) Summa cont. Gent. Lib. 2. Cap. 52: Non est autem opinandum, quod quamvis substantiae intellectuales non sunt corporeae nec in materia existentes, sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse, et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adjungitur; quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus, nisi per accidens, in quantum est unum subjectum, quod habet esse, et id quod est praeter esse. Sicut patet, quod Sorti, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali; non enim est idem esse Sortem, et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit nisi esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud, quod est praeter esse. Esse autem in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid, quod est praeter esse, sicut esse lapidis, est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum Ostensum est autem, quod Deus est suum esse subsistens; nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse: oportet igitur in omni substantia, quae est praeter ipsum, aliud esse ipsam substantiam, et aliud ejus esse.

Amplius: natura communis si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri: si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea, quae sunt hominis, vel quae sunt bovis, jam enim non esset animal tantum, sed homo et bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa, quia eaedem differentiae, quae sunt constitutivae specierum, sunt divisivae generis: sic igitur, si hoc ipsum quod esse, sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum, quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur, quod cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.

Adhuc: impossibile est, quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnino perfectionem essendi comprehendit; et sic si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differat. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur, esse aliquod esse subsistens praeter primum. . . .

Amplius: substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud; unde esse lucidum actu, non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae, suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum; nullius igitur substantiae creatae, suum esse est sua substantia.

Wie auch die Meinung über die uns beschäftigende Frage sein mag; man muß gestehen, daß die hier mitgeteilten Ideen des heiligen Lehrers tief philosophische Ideen und Reflexionen enthalten, die wert sind, daß man sie anhaltend und ernsthaft studiere. Es handelt sich hier freilich um abstrakte Gedanken; allein ihre Abstraktheit benimmt ihrer Gediegenheit nichts; es giebt hier Gedanken eines eminenten Geistes, dessen durchdringende Intelligenz in den erhabenen Regionen der Metaphysik sich bewegt; Gedanken, welche das Gepräge eines tiefen Nachdenkens an sich tragen; Gedanken endlich, die auf die Idee der Gottheit an sich und in ihren Verhältnissen zu den geschaffenen Wesen basiert sind, und zum Ausgangspunkte für eine ebenso logische als siegreiche Beweisführung dienen. Die Fundamentalbegriffe der Wesenheit und des Daseins, die Entwicklung der christlich-philosophischen Idee Gottes; die Abhängigkeit und die Verhältnisse der geschaffenen Wesen zur Gottheit, der Begriff des ersten Princips, welches der Gottheit hinsichtlich der Geschöpfe zukommt; der eigentliche Begriff des Daseins, welches eine gewisse Art von Unendlichkeit in sich bergend wegen des unendlichen Abstandes, der zwischen dem Nichtsein und dem Akte des Existierens zu liegen scheint, die eigentliche und ausschließliche Wirkung jener ersten bewirkenden Ursache sein muß, welche, da sie die Fülle des Seins in sich enthält, Wesenheit und Ursache durch den Akt ihres Existierens ist. — Das sind die Grundlagen, die der heilige Thomas der Natur der Dinge selbst entnommen und meisterhaft entwickelt hat, und die gewiß hinreichen, um außer Zweifel zu stellen, daß die Meinung der Scholastiker über den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein bei den Geschöpfen nicht der Solidität entbehrt und nicht eine müßige Meinung ist, wie einige behauptet haben. Hierzu kommt ferner, daß ihre Wichtigkeit durch die wissenschaftlichen Anwendungen noch zunimmt, wenn man die Beziehungen,

---

Item: cum omne agens agat in quantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo.

Perfectius est autem in actu, quod est ipse actus, quam quod est habens actum, hoc enim propter illud actus est. His ergo suppositis, constat ex supra ostensis, quod Deus solus est primum agens: sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse, ad quod generatio et omnis motus terminatur; omnis enim forma et actus est potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit, quod sit ipsum esse, sicut soli competit, quod sit primum agens.

welche zwischen dieser Lehre und anderen metaphysischen Fragen von größter Tragweite bestehen, in Betracht zieht.

Es kann gegen diesen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein eingewandt werden, daß, wenn das Dasein sich von der Wesenheit real unterscheide, jenes in diese wie in sein Subjekt aufgenommen werden müsse, was doch nicht statthaben könne, da die Wesenheit ohne das Dasein nichts sei, weil das Dasein dasjenige ist, mittels welches die Wesenheit außerhalb ihrer Ursachen gesetzt werde und vom Nichts zum Sein übergehe.

Da also das Dasein in der Wesenheit nicht empfangen werden könne, weil in dem Nichts nichts empfangen werden könne, müsse man notwendig zugeben, daß die Wesenheit außerhalb ihrer Ursachen und des Nichts durch sich selbst und nicht durch ein anderes Ding, das nicht sie selbst ist, gesetzt werde.

Um auf diesen Einwurf zu antworten, ist vor allem nötig, den Sinn dieser Worte näher zu bestimmen, um die Ideenkonfusion, welche sie enthält, zu vermeiden. Wenn man sagt, die Existenz sei dasjenige, mittels welches und durch welches die Wesenheit außerhalb ihrer Ursachen und außerhalb des Nichts gesetzt werde, und dies der Wesenheit, die durch sich selbst und nicht durch eine andere bestimmte Sache real ist, zukomme; so will man entweder mit diesen Worten sagen, daß die Wesenheit als real und existierend konstituiert wird, indem sie jede Beziehung zu einem anderen Dinge, das nicht die Existenz selbst ist, ausschließt; oder man will zu verstehen geben, daß die Existenz dasjenige ist, mittels welches die Wesenheit formal existiert, ohne deshalb die Abhängigkeit auszuschließen, welche diese Existenz, in die Wesenheit aufgenommen, von irgend einer wirkenden Ursache haben kann, welche dieselbe der Wesenheit mitteilt. Im ersteren Sinne ist der Satz absolut falsch; denn die Verwirklichung der Wesenheit oder ihre Setzung außerhalb der Ursachen und des Nichts enthält notwendig eine Beziehung und Abhängigkeit vom Agens, welches das Sein dem Dinge mitteilt, und welches die hervorbringende Ursache sowohl hinsichtlich seiner Wesenheit als seiner Existenz ist.

Wenn man hieraus nun schließen will, daß die Wesenheit außerhalb ihrer Ursachen und des Nichts durch sich selbst gesetzt werde, so wäre es dasselbe, als wenn man schließen wollte, daß die Wesenheit sich durch sich selbst existierend mache, ohne einer hervorbringenden Ursache zu bedürfen, von welcher sie die Existenz empfange. Wenn dagegen der ausgesprochene Satz in dem zweiten angegebenen Sinne

verstanden wird, daß nämlich die Existenz das ist, durch welches die Wesenheit konstituiert wird und existierend heißt, und was wir als eine innere, und der Wesenheit inhärierende Aktualität auffassen; dann sagt man etwas sehr Wahres, woraus aber füglich nicht gefolgert werden kann, was in dem Argumente daraus gefolgert wird.

Da die Existenz das sei, sagt man uns, mittels welches die Wesenheit außerhalb ihrer Ursachen gesetzt werde, und sozusagen aus dem Nichts herausgehe, werde die Existenz in dem Nichts empfangen; denn die Wesenheit, bevor sie Existenz habe, sei an sich nichts, da sie nicht etwas Reales werden könne, ohne zuvor die Existenz zu empfangen.

Man erkennt leicht, daß diese unrichtige Folgerung auf einer falschen Voraussetzung beruhet. Um folgerichtig zu schließen, daß die Existenz, wenn sie eine Aktualität ist, die in der Wesenheit wie in ihrem Subjekte empfangen wird, in dem Nichts empfangen werde, würde vorher der Beweis nötig sein, entweder, daß der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein die Notwendigkeit mit sich bringe, die Wesenheit hinsichtlich der Existenz als präexistierend anzunehmen; oder daß irgend eine Vollkommenheit oder ein reales Sein nicht zu derselben Zeit, als das empfangende Subjekt existieren könne. Solange man uns nicht eine von diesen Voraussetzungen beweist, wird das Argument nicht mit den Regeln der Logik stimmen und des Grundes entbehren.

Obwohl unsere Bemerkungen mehr als hinreichend sind, um den gemachten Einwurf zu widerlegen, kann zum Überflusse noch hinzugefügt werden, daß auch Vernunft und Erfahrung uns solide Grundlagen und unwiderlegbare Beweise zu Gunsten der Möglichkeit der gleichzeitigen Existenz von zwei realen Dingen liefern, von welchem das eine von dem anderen abhängt, und in dasselbe wie in sein Subjekt aufgenommen wird. Die Ausdehnung ist von der materiellen Substanz, welche sie modificiert, real verschieden, oder es ist zum mindesten sehr möglich, daß sie es ist; und dennoch existiert sie gleichzeitig und notwendig mit ihr, und ist von ihr unzertrennlich. Das Licht ist, wie auch seine innere Natur beschaffen sein mag, ein reales Ding, das die Luft modificieren und in sie aufgenommen werden kann. Kann nun Gott nicht in demselben Augenblicke diese zwei Dinge in der Weise hervorbringen, daß das eine in das andere aufgenommen wird? Die heiligmachende Gnade, die übernatürlichen Kräfte und Gaben, sind gewiß wirkliche und positive Vollkommenheiten, die in die Seele wie in ihr Subjekt aufgenommen werden, die von ihr abhangen, um

zu existieren, und sich von ihr real unterscheiden. Kann man nun darin einen Widerspruch finden, daß Gott eine Seele schafft, die er mit diesen positiven Vollkommenheiten im Momente selbst ihrer Erschaffung schmückt? In dieser Hypothese, die nichts Unmögliches enthält, giebt es ein Ding, das von dem anderen als dem empfangenden Subjekte abhängt, ungeachtet der vollständigen Koexistenz dieser zwei Dinge und ungeachtet sie nicht getrennt sind. Also die Aufnahme einer positiven Realität in eine Natur, die ihr als empfangendes Subjekt dient, schließt in ihrem Begriffe nicht wesentlich die zeitliche Präexistenz dieses Subjektes ein. Wenn also auch die Existenz sich zur Wesenheit als aktuierende Form oder als eine Vollkommenheit verhält; braucht sie deshalb nicht in das Nichts aufgenommen zu werden, sondern vielmehr in die Wesenheit selbst, die durch sie, und zu gleicher Zeit wie sie, außerhalb ihrer Ursachen und des Nichts gesetzt wird.

Einige von denen, welche den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz bekämpfen, pflegen auch gegen diese Lehre einzuwenden, daß, da die Existenz mit sich selbst identisch sei und zugleich auch eine bestimmte Wesenheit konstitutiere, man irgend eine partikuläre Wesenheit annehmen müsse, welche sich nicht von ihrer Existenz unterscheide; es gebe also keinen Grund, die reale Identificierung der Wesenheit und Existenz in den übrigen Dingen zu leugnen; denn das, was hinsichtlich eines geschaffenen Wesens eintreffe, könne und müsse auch bei allen übrigen vorkommen.

Um diesen Einwurf zu widerlegen, genügt es, den philosophischen Sinn der Worte festzustellen, und den wahren Begriff der Wesenheit und Existenz an sich und in ihren wechselseitigen Beziehungen zu bestimmen. Der heilige Thomas, dessen Scharfblicke diese Schwierigkeit nicht entging, antwortet hierauf, indem er über diesen Punkt eine ebenso solide als zur Abweisung des angeführten Einwurfes ganz geeignete Lehre aufstellt; er zerstört sein Fundament. Seine Worte lauten: [1])

---

[1]) Summa Theol. Pars 1. Quaest. 45. Art. 4: Respondeo dicendum, quod creari est quoddam fieri, ut dictum est: fieri autem ordinatur ad esse rei; unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales; illi enim proprie convenit esse, quod habet esse et est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia et alia hujusmodi, non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. . . . Sicut igitur accidentia et formae et hujusmodi

„Geschaffen werden ist in einem gewissen Sinne ein Werden, und da das Werden die Existenz oder das Sein mit sich bringt, kommt das Werden und Geschaffenwerden eigentlich jenen Dingen zu, welchen das Sein oder Existieren zukommt, was im eigentlichen Sinne den subsistierenden Wesen zukommt, mögen sie einfach sein, wie die getrennten Substanzen (Engel), oder zusammengesetzt, wie die materiellen Substanzen; denn man nennt dasjenige seiend oder existierend, was das Sein besitzt und in seinem Sein subsistiert. Aber die Formen, die Accidenzen und andere dergleichen Dinge werden nicht seiende Dinge, entia, genannt, als wenn sie eigentlich solche wären; sondern vielmehr, weil mittels derselben ein Ding so oder so ist, wie z. B. das Weiße insofern ein Seiendes, ens, genannt wird, als durch dasselbe das Subjekt weiß ist. . . . Wie nun die Accidenzen, die Formen und andere Dinge dieser Art, welche nicht in sich selbst subsistieren, vielmehr die Koexistenz als die Existenz besitzen; so müssen sie auch eher miterschaffen als erschaffen genannt werden."

An einer anderen Stelle macht er von dieser Lehre auf den Begriff Güte Anwendung, und sagt:[1] „Die Güte der geschaffenen Dinge ist nicht ihre Wesenheit selbst, sondern etwas Accidentelles, wie ihre Existenz, ihre Eigenschaften und die Beziehungen, in denen sie zu ihrem Endzwecke stehen. Aber diese accidentelle Güte wird ebensowohl gut, als auch Sein, ens, genannt. Sie wird deshalb Sein, ens, genannt, weil sie selbst irgend etwas ist, und nicht etwa deshalb, als wenn irgend ein anderes Ding in ihr wäre. Und sie wird darum gut genannt, weil sie irgend etwas Gutes ist, und nicht etwa darum, als wenn sie irgend eine andere Güte in sich hätte, mittels welcher sie gut wäre."

Aus dieser lichtvollen Lehre folgt, daß, wie die aktuelle Existenz oder der Akt des Existierens bei den Kreaturen nicht eigentlich ein Seiendes, ens, genannt werden kann, weil der ontologische Begriff

---

quae non subsistunt, magis sunt coëxistentia quam entia, ita magis debent dici concreata quam creata.

[1]) Ibid. Quaest. 6. art. 3. ad 3: Bonitas rei creatae non est ipsa ejus essentia, sed aliquid super additum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut et ens: hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam bonitatem, qua sit bona.

des Seienden außer der aktuellen Existenz auch die Wesenheit oder Natur einschließt, in welche die Existenz aufgenommen wird und deren vervollkommende Aktualität sie ist, und mit welcher zusammen sie das Seiende oder das, was existiert, konstituiert, ebensowenig auch gesagt werden darf, daß diese aktuelle Existenz eine Wesenheit sei. In der That; die Wesenheit dieser aktuellen Existenz (wenn man sie so nennen darf) besteht darin, daß sie bei den geschaffenen Wesenheiten und für die geschaffenen Wesenheiten der formelle Grund des Existierens ist; sie muß also streng philosophisch und in Wirklichkeit Existenz genannt werden, weil wir unter Wesenheit das verstehen, was den Akt des Existierens empfängt und sich zur Existenz als empfangendes Subjekt verhält und mittels derselben ein außerhalb seiner Ursachen und des Nichts gesetztes und realisiertes Sein wird. Deshalb sagten die Scholastiker sehr richtig, die Wesenheit existiere ut quod, weil die Wesenheit das Ding ist, das existiert; die Existenz aber existiere nur ut quo, weil die Existenz nicht das ist, was existiert, sondern vielmehr jenes, wodurch ein Ding existiert.

Der tiefste Grund dieser ganzen Lehre liegt darin, daß die aktuelle Existenz bei den Geschöpfen durch sich selbst Akt des Seins der Wesenheit ist, und folglich sich auch durch sich selbst auf die Wesenheit bezieht, ohne daß sie ihrerseits einer anderen Existenz bedürfte. Das Licht ist durch sich selbst Mittel und Grund der Erleuchtnng der Körper, und bedarf deshalb nicht eines anderen Lichtes, das ihm hinsichtlich seiner Erleuchtungskraft als Grund diene. Die eine Wirkung hervorbringende Aktion bedarf nicht einer anderen Aktion, durch welche sie ihrerseits produziert werde; noch kann sie in demselben Sinne Wirkung genannt werden, wie dieses Wort auf die durch sie hervorgebrachte Wirkung angewandt wird, weil sie sich durch ihre Natur selbst auf diese Wirkung hinbezieht. Es würde eigentlich nicht philosophisch gesprochen sein, wenn man sagen wollte, die Ausdehnung sei ausgedehnt; das, was ausgedehnt genannt wird, ist der Körper, der die Ausdehnung bekommt; und diese darf nur ausgedehnt genannt werden, insofern als der Körper sich als ausgedehnt darstellt. Warum sollen wir nun nicht auch sagen können, daß die aktuelle Existenz nicht eigentlich Wesenheit genannt werden könne noch dürfe, da es vielmehr der Akt der Wesenheit ist, auf welche sie sich durch sich selbst bezieht, indem ihre Natur darin besteht, die Wesenheit als existierend hinzustellen?

Wenn man uns nun entgegenhalten will, gemäß dieser Lehre

könne die aktuelle Existenz der Kreaturen, von der Wesenheit abstrahiert, nicht möglich genannt werden, und habe für sich selbst keine eigentliche Möglichkeit; so geben wir sofort und bereitwillig diese Folgerung zu und halten sie für sehr wahr und richtig. Aus der Wesenheit und der Existenz, beide miteinander vereinigt, geht ein Existierendes hervor, wird ein existierendes Ding konstituiert, das damit aufhört, bloß möglich zu sein. Diese beiden Realitäten also, im idealen Zustande betrachtet, sind möglich mit einer und derselben Möglichkeit. Eine Wesenheit heißt möglich, wenn sie existieren kann; also die Möglichkeit der Wesenheit ist wesentlich die Möglichkeit der Existenz. Die Möglichkeit einer geschaffenen Wesenheit identificiert sich also absolut mit der Möglichkeit ihrer Existenz. Es ist hieraus klar, daß unser Verstand, wenn er sich anstrengt, die Existenz im rein idealen Zustande zu denken, sie betrachtend ohne die Verwirklichung und Vervollkommnung der Wesenheit nichts anderes thut, als die Wesenheit mit der Möglichkeit zu existieren betrachten. Es wird also diese Existenz nicht durch sich selbst, sondern vielmehr durch die Wesenheit möglich genannt; und ihre reine Objektivität ist die Objektivität der Wesenheit selbst. Sie hat also keine Möglichkeit, die von der Möglichkeit der Wesenheit verschieden wäre.

Ich will das gegenwärtige Kapitel schließen, indem ich die Lehre des heiligen Thomas über diesen Gegenstand wörtlich hersetze, die aus seinem Werke: De ente et essentia, genommen ist; ein Werk, das viele leider sehr wenig kennen, obwohl es des Studierens sehr wert ist und unstreitig eine seiner vollendetsten und gediegensten Arbeiten ist, in welcher sein mächtiger philosophischer Geist sich in aller Kraft und mit allem Glanze zeigt. Die große Meisterschaft, womit hierin die wichtigsten und fundamentalsten Fragen aus der Metaphysik behandelt und entwickelt sind, machen dieses Werk überaus schätzenswert, das gewiß in mehr als einer Hinsicht des Studiums eines jeden denkenden Menschen wert ist. Da nun außerdem auch vom berühmten Kardinal Kajetan Kommentare hierzu vorhanden sind, wie sie des Werkes würdig sind, und wie man sie von der Größe seines Talentes und seines eminent metaphysischen Geistes erwarten kann; scheue ich mich nicht, zu behaupten, daß jedermann, der ein Liebhaber ernster Studien ist, ein wahres Vergnügen beim Studium desselben finden wird.

Die auf den uns jetzt beschäftigenden Gegenstand bezüglichen Worte, die ich hersetzen will, sind doppelt interessant. Sie fassen

nämlich die im jetzigen und im vorigen Kapitel angeführten Beweise und Lehren des heiligen Thomas kurz zusammen und stellen sie zugleich auch unter einem neuen Gesichtspunkte dar, indem sie neue Beziehungen und praktische Anwendungen dieser Lehre enthüllen, nicht allein, was die Bestimmung der Idee der Gottheit, sondern auch, was die nähere Bestimmung der Unterschiede betrifft, welche die einfachen und geistigen Naturen von den zusammengesetzten und materiellen Substanzen trennen und unterscheiden; ferner ist über den Intellekt und die Intelligibilität, über das Princip der Individuation, über die numerische Vielheit und Singularität der Dinge, und über viele andere nicht minder wichtige Punkte aus der Ontologie und Psychologie die Rede. Seine Worte lauten: [1] „Es bleibt uns jetzt noch zu unter-

[1]) Opusc. De Ente et Essentia cap. 5 et 6: Nunc restat videre, secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicit in anima, intelligentiis et Causa prima. Quamvis autem Causae primae simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiae et formae in intelligentiis et animabus quidam nitantur ponere. . . .

Hoc autem dictis philosophorum reperitur esse contrarium, quia eas substantias a materia separatas nominant, et absque omni materia esse probant, cujus demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu, nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus ejus; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea, et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet, quod in qualibet substantia intelligente sit omnimodo immunitas a materia, ita quod nec habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa materiae, ut est de formis materialibus. . . .

Unde in anima intellectiva et intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur materia in eis, sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in Comment. nonae propositionis libri de Causis dicitur, quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel essentia simplici. . . .

Forma enim non habet in eo, quod forma, dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis, secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes. Non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est, et hujusmodi formae sunt intelligentiae; et ideo non oportet, ut essentiae vel quidditas harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis, quod essentia substantiae compositae non tantum formam, nec

suchen übrig, auf welche Weise die Wesenheit in den getrennten Substanzen, nämlich in der Seele, in den Intelligenzen oder Engeln und in der ersten Ursache vorhanden ist. Wenn es gewiß ist, daß alle

tantum materiam, sed complectitur formam et materiam; essentia vero substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duae aliae differentiae: et una est, quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum, vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est; et ideo non quomodolibet praedicatur ut essentia rei compositae de ipsa re composita. Non enim potest dici quod homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam, quasi formam recipiens. Et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis, de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit, quod quidditas substantiae simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquod recipiens ipsam.

Secunda differentia est, quia essentiae rerum compositarum ex eo, quod recipiuntur in materia designata, vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit, quod aliqua sint idem specie, et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest esse ibi talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis; sed quotquot sunt individua, tot sunt species.

Hujusmodi ergo substantiae, quamvis sint formae sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus puri, sed habent permixtionem potentiae; et hoc sic patet:

Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligat de esse suo facto. Possum enim intelligere, quid est homo, vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeant in rerum natura. Ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.

Nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse, et haec res non potest esse nisi una et prima; quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicujus nisi per additionem alicujus differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus: vel per hoc, quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc, quod unum est abstractum, et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia jam non esset esse tantum, sed esse, et praeter hoc forma aliqua. Et multo minus recipiet additionem materiae, quia jam esset esse non subsistens, sed materiale. Unde relinquitur, quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una; unde oportet, quod in qualibet alia re praeter eam sit aliud esse suum, et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde in intelli-

Philosophen der ersten Ursache die Einfachheit beilegen; so wollen doch andere bei den rationellen Seelen und bei den Intelligenzen

---

gentiis oportet, quod sit esse praeter formam; et ideo dictum est, quod intelligentia est forma et esse.

Omne autem, quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine; vel advenit ab alio principio extrinseco, sicut lumen in aëre ex influentia solis. Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei. Dico sicut a causa efficiente: quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res se ipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet, quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, quod habeat esse ab alio.

Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad causam primam: ideo oportet, quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum: alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo, quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo esse, quod est esse tantum; et hoc est prima causa, quae est Deus.

Omne autem, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc, quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere, subjectum esse, et omnia hujusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus.

Et quia ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia ejus est ipsum, quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quod subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam hujusmodi substantiae dicuntur componi ex quo est, et quod est; vel ex quo est, et essentia, ut Boëtius dicit.

Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum, quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset . . .

Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis: et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis. Unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili ad formas sensibiles, ut Commentator 3. de Anima dicit: et Philosophus comparat eam tabulae rasae, in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse

eine Zusammensetzung aus Form und Materie annehmen. . . . Aber dieses erweist sich als dem einstimmigen Dafürhalten der Philosophen

---

in uno composito: quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore; et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non est; in quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum, et aliorum, quibus materia ad formam disponitur.

Caput sextum. His visis patet, quomodo essentia invenitur in diversis. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes, quod Deus non habet essentiam; quia essentia ejus non est aliud, quam esse ejus.

Et ex hoc sequitur, quod ipse non sit in genere: quia omne quod est in genere, oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, quum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species; sed esse est in diversis diversimode.

Nec oportet, si dicimus, quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse disctinctum ab omni esse: propter quod in Comment. nonae propositionis Libri de Causis dicitur, quod individuatio primae Causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis, quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non oportet, quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates; immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur . . . sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt Sed in aliis diversitatem habent, et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex. . . .

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse, quod essentia ipsorum, quamvis essentia sit sine materia; unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas rerum est absoluta non recepta in aliqua materia, et idcirco dictum est in Libro de Causis, quod intelligentiae sunt finitae superius, et infinitae inferius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiore recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicujus materiae recipientis eas. . . .

zuwider; denn sie nennen diese Substanzen von der ‚Materie getrennte' Substanzen, und beweisen, daß sie ohne irgend eine Materie existieren; und der Hauptbeweis hierfür wird aus der in ihnen sich findenden Denkfähigkeit hergenommen. Wir sehen in der That, daß die Dinge oder Wesen für uns nicht von vornherein intelligibel sind, sondern erst, wenn sie von der Materie und ihren Eigentümlichkeiten oder Modifikationen abstrahiert werden; und sie werden nur durch die Thätigkeit oder Kraft der intelligenten Substanz wirklich intelligibel, insofern sie in diese aufgenommen werden und diese auf sie einwirkt. Deshalb muß jedwede intelligente Substanz von jeder Materie vollständig frei sein, derart, daß weder die Materie einen Teil ihrer Substanz bildet, noch auch, daß sie selbst eine in die Materie versenkte Form ist, wie dies letztere bei den materiellen Formen der Fall ist. . . . Bei der rationellen Seele und bei den Engeln giebt es also keine Zusammensetzung aus Form und Materie, wenn man bei ihnen das Wort Materie in demselben Sinne wie bei den körperlichen Substanzen nimmt; aber es giebt eine Zusammensetzung aus Form und Existenz, aus Natur und Dasein. Deshalb wird im Kommentare des neunten Satzes aus dem Buche De Causis gesagt, die Intelligenz habe Form und Dasein; und es wird hier unter Form eben die einfache Natur oder Wesenheit verstanden. . . .

Die Form involviert, nicht schon deshalb, weil sie Form ist, Abhängigkeit von der Materie; und wenn sich einige Formen finden, die nur in der Materie existieren können, so kommt dieses daher, daß sie vom ersten Principe des Seins, das der erste und der reine Akt ist, sehr weit abstehende Wesenheiten sind; und so sind jene Formen, die dem ersten Principe sehr nahe sind, für sich selbst subsistierende Formen ohne Materie. Die Form als solche verlangt also keine Materie, wie ich gesagt habe; und diese Formen oder Wesenheiten sind die Engel; woraus folgt, daß die Naturen oder Wesenheiten dieser getrennten Substanzen nichts anderes sind, als ihre Form selbst.

Darin also unterscheidet sich die Wesenheit der zusammengesetzten Substanz von der Wesenheit der einfachen Substanz, daß die Wesenheit der zusammengesetzten Substanz weder die Form allein, noch die

---

Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter quod et ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata; et ideo sunt finitae et superius et inferius.

Materie allein, sondern vielmehr die Materie und die Form zusammen umfaßt; die Wesenheit der einfachen Substanz dagegen ist Form allein. Hieraus entstehen zwei andere Unterschiede. Der erste ist, daß die Wesenheit der zusammengesetzten Substanz als Ganzes oder als Teil bezeichnet werden kann, was wegen der singulären Determination der Materie geschieht, wie wir gesagt haben; und deshalb kann die Wesenheit der zusammengesetzten Substanz nicht in jedwedem Sinne von dem zusammengesetzten Dinge ausgesagt werden; denn man kann nicht sagen, der Mensch sei seine Natur oder seine Humanitas. Aber die Wesenheit des einfachen Dinges, welche die Form desselben ist, kann nur als ein Ganzes bezeichnet werden, da es hier nichts außer der Form selbst giebt, also auch nicht etwas, das die Form erst in sich aufnehmen könnte oder müßte. Der zweite Unterschied besteht darin, daß die Wesenheiten der zusammengesetzten Dinge dieselben der Art nach, aber der Zahl nach verschieden sind, insofern sie in die Materie als näher bestimmt oder singularisiert aufgenommen werden; und folglich vervielfachen sie sich nach der Teilung der Materie. Aber da die Wesenheiten der einfachen Substanzen nicht in die Materie aufgenommen werden, findet bei ihnen diese numerische Vervielfachung nicht statt; und so ist es nicht nötig, daß bei diesen Substanzen sich viele Individuen Einer Art finden, sondern nur so viele, als es Arten giebt.

Obgleich jedoch diese Substanzen Formen ohne Materie sind, darf man darum bei ihnen nicht absolute Einfachheit annehmen; sie sind auch nicht reine Akte, sondern sie haben ein Gemisch von Potentialität, was auf folgende Weise bewiesen wird. Was nicht zum Begriffe der Wesenheit oder Natur gehört, kommt ihr von außen hinzu und bildet irgend eine Zusammensetzung mit der Wesenheit; denn keine Wesenheit kann gedacht werden ohne jene Vollkommenheiten oder Seinsweisen, die als Teile derselben anzusehen sind; jede endliche Wesenheit oder Natur kann gedacht werden, ohne daß zugleich etwas von ihrer verwirklichten Existenz gedacht wird; denn ich kann alles das denken, was die Wesenheit des Menschen oder des Phönix enthält, aber auch zugleich außer acht lassen, ob sie in der Wirklichkeit existieren; es unterscheidet sich also das aktuelle Existieren oder das aktuelle Dasein real von der Wesenheit oder Natur.

Aber dies ist nicht der Fall, wenn es ein Wesen giebt, dessen Natur sein Dasein selbst ist; und dieses Wesen kann nur eins und das erste sein; denn es ist unmöglich, daß die Vielfachheit oder Ver-

schiedenheit des Seins in irgend einer Wesenheit vorhanden sei, als nur entweder durch Addition irgend einer Differenz, wie das bei der Gattung geschieht, welche sich mittels der Differenzen vervielfacht und dadurch die Arten bildet; oder dadurch, daß die Form in verschiedene Materien aufgenommen wird, wie sich z. B. die specifische Natur in verschiedenen Individuen vervielfacht; oder auch dadurch, daß ein von jedweder anderen bestimmten Natur getrenntes und unabhängig von ihr existierendes Ding von dem nämlichen Dinge, das aber in eine andere Natur aufgenommen ist, verschieden ist; z. B. eine von jedem Körper *getrennte* Farbe würde eben wegen der Trennung von jeder anderen, nicht getrennten Farbe verschieden sein.

Wenn es also etwas giebt, das nur Sein ist, derart, daß die Existenz selbst in sich selbst existiert, wird diese Existenz keine Differenzaddition empfangen; denn sonst würde sie nicht allein mehr Sein, sondern vielmehr Sein und dazu noch irgend eine Form sein, welche dieses Sein besitzt. Vielweniger noch würde sie eine Addition von Seite der Materie bekommen; denn sonst würde sie nicht mehr ein in sich selbst subsistierendes Wesen sein, sondern ein materielles Wesen, das in der Materie existiert; woraus folgt, daß dieses Ding, das seine Existenz selbst ist, nur eins sein kann; und darum muß bei jedem anderen Dinge außer ihm die Existenz dieses Dinges etwas von seiner Natur, seiner Wesenheit oder seiner Form Verschiedenes sein. Darum muß bei den Engeln die Existenz von ihrer Form oder Wesenheit verschieden sein; und deshalb hat man auch gesagt, die Intelligenz oder der Engel sei Form und Existenz.

Alles aber, was irgend einem Dinge zukommt, geht entweder aus den Principien *seiner Natur* hervor und wird durch sie verursacht, wie z. B. die Fähigkeit des Lachens beim Menschen; oder es geht aus irgend einem *äußeren* Principe hervor, wie z. B. das Licht durch den Einfluß der Sonne in die Luft kommt. Es kann aber nicht gesagt werden, daß das aktuelle Existieren oder die aktuelle Existenz eines Dinges durch die *Natur* oder Wesenheit dieses Dinges verursacht werde, so daß sie aus ihr wie aus ihrer bewirkenden Ursache hervorginge; denn sonst würde ein Ding Ursache seiner selbst sein, und ein Wesen sich selbst hervorbringen, was unmöglich ist.

Es ist also notwendig, daß jedes Wesen, dessen Existenz von seiner Wesenheit verschieden ist, diese Existenz von einem anderen empfange.

Und weil alles, was irgend einem Dinge durch ein anderes zu-

kommt, sich letztlich auf das, was solches durch sich ist, als auf seine erste Ursache beziehen muß; muß es ein Ding geben, das Ursache des Seins und Akt des Existierens für alle übrigen Dinge ist, insofern es der Akt des Existierens und der Existenz selbst ist; sonst würde es nötig sein, ins Unendliche in der Reihe der Ursachen zurückzugehen, da es gewiß ist, daß jedes Ding, das nicht seine Existenz selbst ist, eine Ursache dieser Existenz haben muß, wie wir schon gesagt haben. Es ist also klar, daß die Intelligenz, oder der Engel, Form und Existenz ist, und daß er diese Existenz vom ersten Sein empfängt, das nur Existenz ist, welches eben die erste Ursache, nämlich Gott ist.

Jedes Wesen, das etwas von einem anderen empfängt, ist hinsichtlich desselben in der Potenz, und das, was in dasselbe aufgenommen ist, ist sein Akt; es muß also auch die Form oder Wesenheit, welche der Engel ist, sich hinsichtlich der von Gott empfangenden Existenz in der Potenz befinden, und diese empfangene Existenz muß sein Akt sein. Und so giebt es bei den Intelligenzen Akt und Potenz; Materie und Form aber nur im äquivoken oder uneigentlichen Sinne; weshalb auch das Leiden, Empfangen, Substratsein und andere ähnliche Seinsweisen, welche den Dingen wegen der Materie zukommen, den intellektuellen und den materiellen Substanzen nicht in demselben, sondern nur im äquivoken Sinne zukommen.

Und deshalb ist, wie wir gesagt haben, die Wesenheit des Engels der Engel selbst, und ist seine Wesenheit oder Natur das, was existiert, und seine von Gott empfangene Existenz das, wodurch er existiert; darum sagen einige: diese Substanzen beständen aus dem, was existiert, und aus dem, wodurch es existiert: ex quo est, et quod est; oder aus dem, wodurch ein Ding existiert, und aus der Wesenheit, welche existiert, wie Boetius sagt.

Weil bei den Intelligenzen Potenz und Akt vorhanden ist, wird es deshalb nicht schwer sein, den Grund der Vielheit oder Pluralität der Engel anzugeben, was unmöglich sein würde, wenn bei ihnen sich keine Potentialität fände. . . .

Es findet bei ihnen also die Verschiedenheit und Vielheit je nach dem Grade der Potenz und des Aktes statt, insofern der höhere Engel, der dem ersten Akte sich am nächsten befindet, mehr am Wesen des Aktes teilnimmt und weniger Potenz besitzt, und so weiter herab bis zur menschlichen Seele, welche den letzten Grad in der Reihe der geistigen Substanzen einnimmt. Darum verhält sich ihr Intellekt zu den intelligibeln Formen oder Ideen, wie die erste Materie,

welche den letzten Grad bei den sensitiven Dingen einnimmt, zu den körperlichen Formen; und deshalb vergleicht ihn der Philosoph (Aristoteles) mit einer tabula rasa, worauf nichts geschrieben ist. Daher kommt es, daß die rationelle Seele, weil sie diejenige ist, welche unter den intellektuellen Substanzen am meisten Potentialität besitzt, sich so sehr den materiellen Dingen nähert, daß sie sich mit einem materiellen Dinge vereinigt, welches derart an ihrer Existenz teilnimmt, daß aus Leib und Seele nur Eine Natur mit einer Existenz und nur mit einem Suppositum oder einer Person hervorgeht, obwohl diese Existenz, insofern sie der Seele angehört, nicht vom Körper abhängt; und darum findet man nach dieser Form, welche die rationelle Seele ist, andere Formen, welche mehr Potenz und größere Verwandtschaft mit der Materie besitzen, bis zu dem Punkte, daß sie nur existieren können, wenn sie aktuell und in Wirklichkeit mit der Materie vereinigt sind.

Nach dem Gesagten wird es nun leicht sein, zu bestimmen, in welcher Weise der Begriff der Wesenheit in den verschiedenen Klassen von Wesen vorhanden ist. Es giebt drei Art und Weisen, wie die Wesenheit in den Substanzen vorhanden sein kann. Es giebt ein Wesen, Gott nämlich, dessen Wesenheit seine Existenz selbst ist; und darum sagen einige Philosophen, Gott habe keine Wesenheit, weil seine Wesenheit nichts anderes ist, als sein Dasein oder Existieren.

Hieraus folgt, daß Gott nicht in irgend einer Gattung (Genus) enthalten und darunter begriffen ist; denn alles, was zu einer Gattung gehört, muß notwendig außer seiner Existenz noch eine bestimmte Wesenheit haben, da die Wesenheit der Gattung und der Art als solche nicht verschieden ist bei jenen Dingen, die zu derselben Gattung und zu derselben Art gehören.

Die Existenz aber ist bei jenen Dingen nicht dieselbe, und das Existieren kommt jeder dieser Wesenheiten auf verschiedene Weise zu, so daß, obwohl der Gattungsbegriff des animal beim Menschen und beim Pferde der nämliche ist, doch die Existenz den beiden auf verschiedene Weise zukommt.

Wenn wir nun sagen, Gott sei nur seine Existenz, so geraten wir hierdurch nicht in den Irrtum jener, welche sagten, die Existenz Gottes sei die universale Existenz, wodurch alle Wesen formal oder wesentlich existieren; denn diese aktuelle und durch sich subsistierende Existenz, welche wir Gott nennen, ist derartig, daß sie sich von jedem anderen Sein gerade durch ihre Reinheit unterscheidet;

deshalb wird in der Erklärung des neunten Satzes aus dem Buche De Causis gesagt, die Individuation der ersten Ursache existiere durch ihre reine Güte oder durch die vollkommene Aktualität ihres Seins. Aber das allgemeine Sein schließt in seinem Begriffe weder eine Addition, noch die Negation der Addition ein, weil man sonst kein Ding als existierend denken könnte, in welchem außer der Existenz noch eine andere positive Vollkommenheit oder Entität vorhanden wäre."

„Desgleichen entbehrt Gott, obwohl er reine Existenz oder Sein ist, darum nicht der übrigen Vollkommenheiten; vielmehr besitzt er alle Vollkommenheiten, welche sich in allen Gattungen des Seins vorfinden, weshalb er absolut vollkommen heißt; er besitzt sie aber auf eine vollkommenere und aktuellere Weise als die übrigen Wesen, weil in ihm alle Vollkommenheiten Eins sind. Bei den anderen Wesen jedoch schließen sie Verschiedenheit und Unterschiede ein. Der Grund und die Ursache dieses Unterschiedes zwischen Gott und den geschaffenen Wesen ist der, daß alle jene Vollkommenheiten Gott infolge seines einfachsten Seins zukommen. . . . Die zweite Weise, wie die Wesenheit in einem Dinge vorhanden sein kann, findet sich bei den geschaffenen intellektuellen Substanzen, bei denen die aktuelle Existenz nicht ihre Wesenheit selbst ist, obgleich diese Wesenheit ohne Materie besteht; darum ist ihre Existenz keine absolute, sondern eine empfangene, und darum auch beschränkt und endlich je nach der Fähigkeit und der Eigentümlichkeit der empfangenden Natur; so daß die Wesenheit oder Natur dieser Substanzen auch wohl absolut genannt werden kann, insofern sie nämlich nicht in die Materie aufgenommen ist; und deshalb heißt es im Buche De Causis, die Intelligenzen seien endlich in ihrem höheren Teile, und unendlich in ihrem niederen Teile. Denn sie sind endlich und beschränkt hinsichtlich ihrer Existenz, welche sie von einem höheren Principe empfangen; aber sie werden nicht endlich in ihrem niederen Teile genannt, weil diese Wesenheiten nicht auf die Fähigkeit oder Eigentümlichkeit irgend einer Materie, in welche sie aufgenommen werden, beschränkt sind." . . .

„Es giebt noch eine dritte Art und Weise, wie sich die Wesenheit in den Dingen findet. Dieses findet statt bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen, bei welchen die Existenz eine empfangene und endliche ist, weil auch sie das Existieren von einem anderen empfangen, wie die vorhergehenden, und außerdem auch ihre Wesenheit oder Natur in irgend eine bestimmte Materie aufgenommen und auf sie beschränkt ist. Deshalb müssen sie endlich genannt

werden, sowohl was ihren höheren, als auch was ihren niederen Teil betrifft."

Cajetan.

Der Kardinal Cajetan, dessen Namen wir noch öfters im Verlaufe unseres Werkes anführen werden, wurde zu Gaëta geboren, woher der Name Cajetan kommt, unter welchem er gewöhnlich bekannt ist; denn sein eigentlicher Name ist Thomas de Vio. Echard setzt seine Geburt auf den 20. Februar 1469; aber Julius Cäsar Capici behauptet, er sei den 25. Juli 1470 geboren; eine Meinung, die sich sehr wohl mit dem verträgt, was der Kardinal selbst bei Beendigung seiner Kommentare über die Secunda 2ae des heiligen Thomas sagt; denn er sagt dort, daß er mit dem 20. Februar 1517 in sein 49. Lebensjahr eintrete.

Sei dem, wie ihm wolle; gewiß ist, daß die Natur, die hinsichtlich des physischen Teiles des Körpers nicht sehr freigebig gegen ihn war, ihn mit einer Summe von moralischen und intellektuellen Eigenschaften bereicherte, die sehr selten sich bei Einem Menschen vereinigt finden. Noch sehr jung nahm er zu Gaëta das Kleid des heiligen Dominikus, von wo er sich nach Neapel in der Absicht begab, um sich dem ungestümen Drängen seiner Eltern zu entziehen, die ihn wieder in die Welt zurückziehen wollten. Seine schnellen Fortschritte in allen Wissenschaften machten seinen Namen bald in ganz Italien bekannt; mit 21 Jahren wurde er ordentlicher Professor zu Padua Einige Jahre später verbreitete sich infolge eines zu Ferrara stattgehabten litterarischen Wettstreites, bei Gelegenheit eines daselbst abgehaltenen Generalkapitels des Ordens des heiligen Dominikus, der Ruhm seines Wissens und seines Namens noch weiter. Zu diesem Wettstreite waren Gelehrte aus verschiedenen Ländern herbeigeeilt; unter anderen der berühmte Picus von Mirandula Dieser wollte die Kenntnisse des jungen Professors auf die Probe stellen und nahm darum an der Disputation teil, wobei er Argumente und Schwierigkeiten vorbrachte, wie man sie von seinem Geiste und seiner erstaunlichen Gelehrsamkeit nur erwarten konnte; Argumente und Schwierigkeiten, die nach der Meinung der Anwesenden unüberwindlich waren. Jedoch Cajetan offenbarte, nachdem er alle Argumente seines schrecklichen Gegners mit der seinen großen Talenten eigenen Klarheit zusammengefaßt hatte, in seinen Antworten eine solche Gediegenheit von Lehren, eine solche Tiefe des Geistes, eine solche Klarheit und Schärfe des Urteils, eine solche umfassende Gelehrsamkeit, daß er sich die Bewunderung seines großen Gegners und den Beifall der ganzen Versammlung erwarb. Als die Disputation zu Ende war, wurde er darum von den Anwesenden vom Katheder herab im Triumphe vor den mitanwesenden Herzog von Ferrara, der ihn mit Ehren und Auszeichnungen überhäufte, und vor den Ordensgeneral geführt, der ihm auf die Bitten aller und besonders des Picus von Mirandula, auf der Stelle den Doktorhut verlieh. Von allen Universitäten Italiens lebhaft begehrt, lehrte er nacheinander zu Padua, Brescia, Mantua, Mailand und Rom. Während der ersten Jahre seiner Professur schrieb er die Kommentare über das Buch De Ente et Essentia des heiligen Thomas, was wir bereits im letzten Kapitel andeuteten. Er selbst sagt am Schlusse dieser Kommentare: adolescentiam enim adhuc ago.

Seine Frömmigkeit und sein religiöser Eifer waren eben so groß als seine

Talente und seine Wissenschaft; darum wurde er von Julius II zum Vice-General des Ordens ernannt, und in dem zu Rom 1508 gefeierten Kapitel zum General des nämlichen Ordens erwählt. Als er sah, daß der Friede und die Einheit der Kirche durch das Konzil zu Pisa bedroht wurde, schickte er drei Dominikaner-theologen von großem Ansehen dorthin, welche durch ihre Reden und Konferenzen die Rechte des Papstes verteidigten, den Klerus und das Volk von Pisa im Gehorsam festhielten und zuletzt die schismatischen Prälaten nötigten, die Stadt zu verlassen. Er riet darauf Julius II. zur Berufung eines allgemeinen Konzils, um über die Reformation der Kirche zu verhandeln; was auch geschah, indem dieser das Lateran-Konzil berief, das sein Nachfolger Leo X. fortsetzte.

Bei diesen Sorgen um das Wohl der Kirche, und da er außerdem dem ganzen Orden vielfache Aufmerksamkeit schenken, verschiedene General-Kapitel feiern und dem Lateran-Konzile beiwohnen mußte, dessen Seele er war, ist es kaum zu begreifen, wie er während dieser Zeit so viele Abhandlungen und Werke über Moral und außerdem den größten Teil seiner ausgezeichneten Kommentare über die Summa des heiligen Thomas schreiben und veröffentlichen konnte. Dies begreift sich nur, wenn man bedenkt, daß er seit seinen ersten Schritten in der litterarischen Laufbahn es sich zur Pflicht gemacht hatte, keinen Tag vorbeigehen zu lassen, ohne etwas zu schreiben: ein Grundsatz, den er unverbrüchlich bis zu seinem Tode befolgte. Ob General oder Bischof; ob einfacher Professor oder Kardinallegat mit den schwierigsten Aufträgen in fremden Ländern; ob gesund oder krank, im Kloster oder auf der Reise: niemals ließ er einen Tag vorübergehen, ohne einige Seiten zu lesen oder zu schreiben. Er pflegte auch zu sagen, der Dominikaner-Religiose könne nicht leicht von einer Todsünde freigesprochen werden, der nicht wenigstens drei Stunden des Tages studiere: eine Maxime, die, wenn sie auch ein wenig rigoristisch erscheint, wenigstens den großen Ernst offenbart, mit dem man damals wie auch immer im Dominikanerorden die Verpflichtung zum Studium betrachtete.

Leo X wollte sein Verdienst ehren und seine Arbeiten und Mühen um das Wohl der Kirche belohnen, und verlieh ihm darum im Jahre 1517 den Purpur. Später wurde er auch zum Erzbischofe von Palermo ernannt; er verzichtete jedoch auf diese Würde und nahm bloß das Bistum Gaëta, seiner Vaterstadt, an, das ihm Leo X. und Karl V. anboten. Es liegt nicht in unserer Absicht, auch ist es nicht leicht, alle die schwierigen und wichtigen Aufträge aufzuzählen, womit ihn der Heilige Stuhl beehrte. Wir führen nur an, daß er nach Deutschland als Legatus a latere gesandt wurde, um den Kaiser Maximilian mit dem König von Schweden zu versöhnen; und da gerade bei seiner Anwesenheit in Deutschland Maximilian starb, bot er seinen ganzen Einfluß auf, daß der König von Spanien zum Kaiser gewählt werde. Es ist auch noch ein Brief Karls V., aus Barcelona 1519 datiert, vorhanden, worin er dem Kardinal für seine thätige Teilnahme an seiner Erwählung dankt. Bekannt ist auch seine Sendung, um Luther in den Schoß der Kirche zurückzuführen, und die Standhaftigkeit, Klugheit und Mäßigung, die er in den Zusammenkünften mit diesem Häresiarchen walten ließ. In den letzten Jahren seines Lebens unternahm er seine großen Kommentare über die heilige Schrift; Kommentare, welche, wenn sie auch häufig die Feder offenbaren, aus der sie hervorgegangen, doch dem Werte und der

Gediegenheit seiner übrigen Schriften nicht gleichkommen. Die Hauptmängel dieser Kommentare sind einmal die zu große Freiheit und Leichtigkeit, womit er sich von den Ansichten der Kirchenväter bei einigen Punkten entfernt; und dann die übertriebene Bedeutung, welche er dem Originaltexte zum Nachteile der Vulgata beilegte, indem er vorgab, er halte sich bei seiner Erklärung an den buchstäblichen, oder vielmehr, an den rein grammatikalischen Sinn. Ferner muß bemerkt werden, daß er in einigen Punkten eine deutliche Hinneigung zur Übertreibung des allegorischen Sinnes zeigt, indem er hier den Fußstapfen des Origines folgt. Diese Mängel scheinen einigermaßen entschuldbar, wenn man bedenkt, daß Cajetan seine Kommentare eher geschrieben, als das Konzil von Trient seine Lehre über die Erklärung der heiligen Schrift und über die Autorität der Vulgata bekannt machte; und daß er das Hebräische und Griechische nicht kannte, was allerdings bei einem Manne wie Cajetan und im Jahrhundert der Renaissance merkwürdig erscheint.

Wie man auch über seine Kommentare über die heilige Schrift urteilen mag, auf jeden Fall ist sicher, daß das Verdienst seiner litterarischen, philosophischen, moralischen und theologischen Arbeiten allgemein anerkannt ist. Es giebt kaum einen Geschichtsschreiber oder Kritiker, der nicht seinen wissenschaftlichen Arbeiten Gerechtigkeit widerfahren lassen und ihn mit Lobsprüchen überhäuft hätte. Als Beispiel mögen die Worte Ughels in seiner Italia sacra dienen: Hic ille est alter Thomas, ingeniorum extrema linea, doctorum virorum miraculum, haereticae pravitatis terror, sacrarum litterarum lumen ac fax, scholastici pulveris athleta invictus. Thomisticae doctrinae galeatus defensor, sincerioris doctrinae propugnaculum, ars ac promptuarium subtilium argumentorum, cathedrae demum splendor ac decus; cujus adeo immortalia scripta, ut tamdiu videantur perduratura, quamdiu divinam sapientiam scholastica subsellia personabunt.

Es starb dieser berühmte Schriftsteller im Jahre 1534, im 65. Jahre seines Lebens. Eruditos Commentarios reliquit, sagt Natalis Alexander, in Pentatheucum Moysis, in libros historiales et sapientales Bibliorum, in Psalterium, in tria priora Isaiae capita, et totum Novum Testamentum, excepta Apocalypsi: in Summam universam Sancti Thomae; Opuscula de Fide et Operibus; de Indulgentiis et aliis quaestionibus controversis contra Lutherum: Tractatum de Potestate Papae et Concilii: Summulam de Peccatis, aliaque Opuscula moralia edidit.

Außer der hier von Natalis Alexander angeführten Werke schrieb er verschiedene philosophische Schriften, unter welchen besondere Erwähnung seine Kommentare über „De Ente et Essentia“ und „De Analogia entis“ verdienen. Alle, welche seine philosophischen, theologischen und moralischen Schriften gelesen haben, haben ihn rühmend erwähnt. Dies gilt auch von denjenigen modernen Philosophen, welche bei ihrer Unparteilichkeit und Liebe zu soliden Studien auf die Zurateziehung seiner Werke hingewiesen waren.

Es ist bekannt, daß Balmes ihn citiert und lobt; Bayle thut dasselbe, indem er verschiedene Stellen seiner Werke ausschreibt; und Leibnitz fügt bei Anführung einer dieser Stellen hinzu: „Diese Stelle aus Cajetan ist um so mehr in Betracht zu ziehen, als er ein Autor ist, der den Gegenstand tief zu ergründen versteht.“

Ich habe schon angegeben, daß das Verdienst seiner Schriften über die heilige Schrift durch einige ziemlich auffallende Mängel zum Teil verringert und geschmälert wird; Mängel, deren Beschaffenheit und Bedeutung Melchior Canus mit der gewohnten Unparteilichkeit in der folgenden Stelle auseinandersetzt, die ich hersetzen will, weil ich sie für den richtigsten Ausdruck des wahren kritischen Urteils halte, das man sich über das Verdienst und die Mängel des Kardinals Cajetan als Schriftsteller bilden muß. Seine Worte lauten: „Ego virum hunc, ut saepe alias testatus sum, semper feci maximi. Plurimum enim Ecclesiam Christi suis litteris juvit. Longum est autem hominis commendare, sive eruditionem, sive ingenium; molestum etiam universa ipsius opera commemorare. Illud breviter dici potest; Cajetanum summis aedificatoribus Ecclesiae parem esse potuisse, nisi quibusdam erroribus doctrinam suam, quasi cujusdam leprae admixtione foedasset, et vel curiositatis libidine affectus, vel certe ingenii dexteritate confisus, litteras demum sacras suo arbitratu exposuisset, felicissime quidem fere, sed in paucis quibusdam locis, acutius sane multo quam felicius. Nam et vetustae traditionis parum tenax, et in Sanctorum lectione parum quoque versatus, libri signati mysteria ab his noluit discere, qui non suo sensu illa, sed majorum traditione, vera scilicet verbi Dei clave aperuerunt. Ita, cum plurima scripsisset egregie, vertit ad extremum omnia, et novis quibusdam Scripturae expositionibus aliorum, quae vel gravissime dixerat, aut elevavit, aut imminuit certe auctoritatem."

Ganz besonders verdienen die Kommentare Cajetans über das Werkchen des heiligen Thomas De Ente et Essentia gelesen zu werden, worin er mit seiner gewohnten Schärfe und Feinheit die Lehre des Heiligen entwickelt. Wir führen hier noch drei von den Gründen an, die er für den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein bei den Geschöpfen aufstellt:

Omnis essentia creata habet aliquid sibi realiter conjunctum praeter esse suum: nullum esse irreceptum, habet aliquid sibi annexum praeter se: ergo nullum esse irreceptum est essentia creaturae; et consequenter, esse et essentia non sunt idem: esset enim ipsum esse irreceptum, si esset idem essentiae, sicut et ipsa essentia irrecepta est, de substantiis loquendo. Major est nota per se: Socrates enim praeter suum esse habet quantitatem, albedinem et similia: similiter substantiae separatae, ut nunc supponimus, habent aliquod accidens, puta actum intelligendi saltem. Minor vero declaratur ex eo, quod si affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis: sed praecisa causa, quare esse habeat aliquid praeter se annexum, est quia esse est receptum in alio, in quo potest recipi aliud; quod patet ex hoc, quod esse substantiale Socratis, et esse album ejusdem, nulla alia ratione adunantur, nisi quia utrumque recipitur in Socrate; sunt enim tantum unum subjecto. Cum ergo esse non erit receptum, non remanebit aliquis modus, quo potest habere aliquid sibi annexum.

Secunda ratio ad idem est: omne esse irreceptum est infinitum simpliciter: nullum esse creaturae est esse infinitum: ergo distinguitur ab essentia etc. Minor est per se nota. Major probatur sic: Omne purum esse est infinitum simpliciter: omne esse irreceptum, est purum esse: ergo omne

esse irreceptum est infinitum simpliciter. Major est nota ex terminis. Esse enim ideo est limitatum, quia non est purum, sed praedicamentis mixtum; esse enim limitatur per naturas praedicamentales, a quibus si depuretur, omni finitate carens, infinitum omnino restabit. Minor vero etiam patet ex praecedenti ratione, et ex ratione facta supra in textu. Et adhuc exemplariter declaratur: Albedo si ponatur non recepta in aliquo, est pura albedo, et nihil haberet nisi se tantum, et esset infinita in specie albedinis, ut de se clarum est; non enim potest a sano intellectu imaginari albedo separata, definita ad aliquem modum albedinis. Omne enim quod est per se tale, habet omnem perfectionem possibilem illi naturae: sicut homo separatus apud Platonem, habet omnem perfectionem possibilem naturae humanae.

Nec valet id quod Antonius Trombeta contra hoc dicit, sumptum ex Scoto, 2. Sent. d. 3. quaest. ult. quod si albedo esset separata, et haberet omnem perfectionem possibilem tali speciei, sequeretur quod albedo esset infinita simpliciter, quia haberet perfectionem infinitorum individuorum, possibilium esse sub specie albedinis. Hoc, inquam, nihil valet: quoniam sicut infinita individua albedinis, etiam simul posita, non sunt perfectionis infinitae simpliciter, cum sint limitata ad speciem albedinis; ita nec albedo separata, eorum perfectiones habens, erit infinita simpliciter, sed in tali specie.

Tertia ratio est ista: Id quod convenit naturae specificae absque omni causa effectiva, distinguitur realiter ab eo, quod convenit illi nonnisi per aliquam causam effectivam: sed praedicata quidditativa conveniunt rei absque omni causa effectiva, existentia autem non convenit rei nisi per aliquod efficiens: ergo praedicata quidditativa, et existentia rei, distinguuntur realiter. Major est per se nota. Minor etiam, quoad secundam partem est clarissima: quoad primam vero sic declaratur: Seclusa omni causalitate effectiva respectu rosae, quaero an ista sit vera: „rosa est substantia corporea:“ si sic, habeo intentum; si non; ergo rosa absolute sumpta non est in prato, et praedicata primi modi possunt intelligi non adesse rei, et definitio separatur a definito, quae omnia non sunt imaginabilia.

Achtes Kapitel.

Ob das Sein das erste Objekt unseres Verstandes ist.

„Bei der Erkenntnis unseres Verstandes,“ sagt der heilige Thomas,[1]) „muß man zwei Dinge beachten. Erstens nämlich, daß die intellektuelle

---

[1]) Sum. Theol. Pars 1. Quaest. 85. Art. 3: Respondeo dicendum, quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est,

Erkenntnis auf irgend eine Weise von der sensitiven Erkenntnis ihren Anfang nimmt. Und da das Objekt der Sinne ein singuläres Ding ist, während das Objekt des Verstandes die allgemeinen Begriffe und Wahrheiten sind, so folgt hieraus notwendig, daß die Erkenntnis der Einzeldinge für uns früher ist, als die Erkenntnis des Allgemeinen."

---

quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit, quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare, quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quam pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. . . . Manifestum est autem quod cognoscere aliquid, in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum, quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscuntur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sed cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem. Et eadem ratio est, si comparemus quodcunque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune, quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine. Et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres; posterius autem determinans unumquemque. Et hujus ratio manifesta est: quia qui scit aliquid distincte, adhuc est in potentia, ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia, ut sciat differentiam. Et sic patet, quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

„Das Zweite, was man beachten muß, ist, daß unser Verstand in der anfänglichen Ausübung und Entwickelung seiner Thätigkeit von der Potenz zum Akte fortschreitet, d. h. von der Potenz des Erkennens zum Akte selbst des Erkennens. Alles, was in dem angegebenen Sinne von der Potenz zum Akte fortschreitet, kommt zuerst zum unvollständigen Akte, der zwischen dem Akte und der Potenz in der Mitte liegt, und dann zum vollkommenen Akte. Der vollkommene und vollständige Akt aber, zu dem der Akt zuletzt kommt, ist das vollständige Wissen, mittels welches die Dinge klar und bestimmt erkannt werden; der unvollständige Akt ist aber das unvollkommene Wissen, mittels welches die Dinge unbestimmt und unter einer gewissen Konfusion erkannt werden; denn was auf diese Weise erkannt wird, kann als teilweise im Akt und als teilweise in der Potenz erkannt genannt werden. . . . Es ist klar, daß die Erkenntnis eines viele Dinge enthaltenden Objektes nur unter einer gewissen Konfusion geschieht, wenn nicht zugleich eine bestimmte Erkenntnis eines jeden der in dem Objekte enthaltenen Dinge vorhanden ist."

„Es kann auf diese Weise sowohl das universale Ganze erkannt werden, in welchem seine potentialen Teile enthalten sind, z. B. die Arten hinsichtlich der Gattung, als auch das integrale Ganze; denn das eine wie das andere Ganze kann man mit einer gewissen Konfusion erkennen, ohne daß man seine Teile klar und bestimmt erkennt. Das bestimmte Erkennen aber der in dem universalen Ganzen enthaltenen Teile heißt Erkenntnis von einer weniger allgemeinen Sache haben, wie z. B. das animal unbestimmt erkennen, das animal als solches erkennen heißt, während die bestimmte Erkenntnis des animal das animal erkennen heißt, insofern es vernünftig oder unvernünftig ist, oder was dasselbe ist, den Menschen oder den Löwen erkennen. Zuerst erkennt also unser Verstand das animal, und dann den Menschen. Dieselbe Ordnung und den gleichen Hergang beobachten wir, wenn wir irgend einen allgemeinen Begriff mit einem weniger allgemeinen vergleichen."

„Und da der Sinn gerade so wie der Verstand von der Potenz zum Akte sich bewegt, finden wir auch bei den Sinnen die nämliche Ordnung der Erkenntnis. Denn mittels der Sinne unterscheiden und erkennen wir eher das Allgemeinere, als das weniger Allgemeine und Besondere, sowohl hinsichtlich des Raumes, als auch der Zeit. Hinsichtlich des Raumes; denn wenn man in der Ferne irgend ein Ding sieht, so nimmt man eher wahr, daß es ein Gegenstand, als daß es

ein lebendes Wesen ist; eher, daß es ein lebendes Wesen, als ein Mensch ist; eher, daß es ein Mensch ist, als daß es Sokrates oder Plato ist. Hinsichtlich der Zeit; denn wir sehen, daß das Kind in der ersten Zeit des Lebens zuerst den Menschen von dem, was nicht Mensch ist, unterscheidet, und dann diesen Menschen von dem anderen Menschen; darum nennen die Kinder anfangs ohne Unterschied alle Männer „Papa"; später aber unterscheiden sie unter den Männern."

„Der Grund hiervon ist, daß derjenige, der ein Ding bestimmt und klar erkennt, sich noch in der Potenz hinsichtlich des Principes und Grundes dieser distinkten Erkenntnis befindet, wie z. B. derjenige, der die Gattung erkennt, sich noch in der Potenz zur Erkenntnis des Unterschiedes, der zu jener hinzukommen kann, befindet. Und so sieht man, daß die unbestimmte Erkenntnis ein Mittelding zwischen der reinen Potenz und dem vollkommenen Akte ist. Deshalb muß gesagt werden, daß die Erkenntnis des Singulären, Einzelnen, quoad nos eher geschieht, als die Erkenntnis des Universalen, Allgemeinen, wie auch die Erkenntnis der Sinne von Natur früher als die intellektuelle Erkenntnis ist. Aber sowohl hinsichtlich der Sinne, als auch hinsichtlich des Verstandes ist die allgemeinere Erkenntnis eher, als die weniger allgemeine Erkenntnis."

Diese lichtvolle Lehre, die der heilige Thomas hier entwickelt, ist der Betrachtung und des Studiums eines jeden wert, der von den metaphysischen Wissenschaften einen erhabenen Begriff hat und ihre Wichtigkeit zu würdigen weiß. Wie soll man das philosophische Genie nicht bewundern, das die Tiefe der Idee mit der Einfachheit der Darstellung, und die Gediegenheit der Lehre mit der Klarheit und Schärfe des Gedankens zu vereinigen und zu verbinden weiß; ein Genie, das sich auf sensitive Thatsachen, die allgemein und sogar gewöhnlich sind, stützt, und uns, sozusagen, an der Hand zur Erkenntnis der Thätigkeit der menschlichen Vernunft in ihren innigsten Beziehungen zu ihrem Objekte führt?

Hier giebt es keine müßige Spitzfindigkeiten; hier findet man keine gewaltsame Drehungen und Wendungen, um eine Lehre einem Systeme anzupassen; hier giebt es eine gründliche Analysis der Vernunft in ihren Operationen, und außerdem einfache psychologische Thatsachen, die jeder in sich selbst beobachten kann; Beobachtungen und Erscheinungen, die für den Gelehrten wie für den Unwissenden Sache der Erfahrung sind; hier endlich entdeckt man den Philosophen, der mittels einer eben so gründlichen als einfachen und sicheren Verfahrungsweise Ideen

von der größten Tragweite und Wichtigkeit entwickelt, und sich leicht und anspruchslos, und ohne daß es ihn Mühe zu kosten scheint, zu den höchsten Regionen der Metaphysik erhebt.

Aus der hier aufgestellten Lehre folgt, daß man vor allen Dingen eine fundamentale, primitive und absolute Distinktion zwischen den sensitiven und intellektuellen Vermögen annehmen muß. Dies ist eine psychologische Thatsache von größerer Bedeutung, als man auf den ersten Blick glaubt. Die transcendentalsten Fragen der Psychologie und Ideologie stehen in notwendiger und unmittelbarer Beziehung zu dieser Thatsache. Die Irrtümer, die seltsame Begriffsverwirrung und Sprache, die man in vielen philosophischen Werken antrifft, haben keine andere Quelle, als die oberflächliche Würdigung dieser Distinktion zwischen den sensitiven und intellektuellen Vermögen und ihren gegenseitigen Beziehungen. Wir werden mehrfach Gelegenheiten haben, wenn wir das herrliche psychologische und ideologische System des heiligen Lehrers darstellen und entwickeln, die Anwendungen dieser Lehre zu zeigen. Dann wird man den wahren Sinn des in den Schulen angenommenen Grundsatzes kennen lernen: nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu: es giebt nichts im Verstande, das nicht vorher in den Sinnen gewesen ist; dann wird man erkennen, daß der heilige Thomas, wenn er hier lehrt (und wie es auch in der That mit der Wirklichkeit übereinstimmt), die intellektuelle Erkenntnis gehe auf irgend eine Weise von den Sinnen aus, diesen Grundsatz durchaus nicht in dem materialistischen und sensualistischen Sinne Locke's und Condillac's versteht; und nur diejenigen, die ein System allein nach den äußeren Erscheinungen und Worten ohne vorgängiges tieferes Studium desselben zu beurteilen pflegen, können seiner herrlichen und erhabenen Ideologie sensualistische Tendenzen beilegen.

Obgleich die unvollständige Erkenntnis des Singulären, die man durch die Sinne erhält, von Natur früher ist, als die Erkenntnis der allgemeinen Wahrheiten oder Begriffe, die das eigentliche Objekt für den Verstand und die Materie für die Wissenschaft sind, weil die Thätigkeit der sensitiven Fähigkeiten eine unumgänglich notwendige Bedingung für die Entwickelung der intellektuellen Thätigkeit ist, wie sonst auch die Natur der Abhängigkeit und der Verhältnisse zwischen diesen beiden Bethätigungen der Aktivität des menschlichen Geistes beschaffen sind; so darf man doch nicht aus dem Auge verlieren, daß die intellektuelle Erkenntnis, die sich auf die allgemeinen Dinge bezieht,

entweder deutlich und bestimmt oder dunkel und unbestimmt sein kann. Wenn der Verstand ein Objekt erkennt, ohne zugleich jeden seiner Teile deutlich zu erkennen, oder ohne es zu analysieren und in seine Elemente oder Principien zu zerlegen; so wird diese Erkenntnis unbestimmt, konfus genannt; sie wird dagegen deutlich, bestimmt genannt, wenn die intellektuelle Erkenntnis sich aufs Ganze und auch auf jeden seiner Teile erstreckt, indem sie die verschiedenen partiellen Begriffe, in welche es zerlegt werden kann, und die Prädikate oder Attribute, welche es einschließt, erkennt.

Dieser universelle Begriff kann nun auch mit seinen potenzialen Teilen verglichen werden, welches die unter ihm enthaltenen Dinge sind, von welchen er sich aussagen läßt, wie z. B. der Begriff animal vom Menschen, Pferde und den übrigen Tierarten ausgesagt werden kann, von denen man deshalb sagen kann, daß sie auf irgend eine Weise in dem universellen Begriffe von animal enthalten sind und sich zu ihm verhalten wie die Teile zum Ganzen.

Es kann auch jedweder allgemeine Begriff als ein aktuales oder integrales Ganze betrachtet werden, wie der heilige Thomas sagt, insofern er verschiedene partielle Begriffe aktuell einschließt, welche darum sich zu ihm als aktuelle Teile verhalten, welch letztere ein aktuelles Ganze bilden. Wenn ich in der Natur des animal die partikulären Begriffe des Seins, der Substanz, des Körpers, des Lebendigen betrachte, die in ihr aktualiter enthalten sind und in welche ich es zerlegen kann, werde ich ein aktuelles Ganze haben. Das nämliche ist der Fall, wenn ich den Menschen als ein aus Leib und Seele bestehendes Ganze betrachte. Die konfuse, unbestimmte Erkenntnis eines allgemeinen Objektes bezieht sich also entweder auf dasselbe als allgemeines Ganze hinsichtlich seiner potenzialen Teile, und dann wird die Erkenntnis potential-konfus genannt; oder sie bezieht sich auf dasselbe als aktuelles Ganze hinsichtlich seiner aktuellen Teile und partialen Begriffe, in welchem Falle sie aktual-konfus genannt werden kann. Dieselbe Einteilung entspricht auch der bestimmten Erkenntnis.

Es folgt auch aus diesen Bemerkungen, daß die aktual-konfuse Erkenntnis von Natur der potential-konfusen vorangeht. Ehe der Verstand den Gattungsbegriff des animal mit den unter ihm enthaltenen Dingen, die seine potentialen Teile sind, oder was dasselbe ist: mit seinen Arten vergleicht, und ehe er auch nur unvollständig diese letzteren erkennt, muß er zuvor notwendig auf irgend

eine Weise das animal an sich erkennen. Nach diesen Bemerkungen ist es nun leicht zu bestimmen, in welchem Sinne und warum das Sein das erste durch den Verstand erkannte Objekt ist.

Denn wenn der menschliche Verstand ein Vermögen ist, das natürlicherweise in seiner Entwickelung von der Potenz zum Akte, von der unvollkommenen Erkenntnis eines Objektes zur mehr oder weniger vollkommenen Erkenntnis desselben sich bewegt, sowohl wegen der Schwäche und Beschränktheit seiner Kraft im Vergleiche zu den höheren Intelligenzen, wie zu Gott und den Engeln, als auch weil er der Ideen von vornherein entbehrt und sie erst durch sich selbst erwerben und bearbeiten muß; wenn ferner die konfuse Erkenntnis des Objektes eher als die bestimmte, deutliche, und die aktual-konfuse eher als die potential-konfuse ist: so wird die erste intellektuelle Wahrnehmung bei jedwedem Gegenstand der allgemeinste Begriff des Seins sein, oder auch: das Objekt selbst, konfus erkannt hinsichtlich seiner realen Teile oder aktualen Begriffe, die es enthält; und bestimmt erkannt bloß unter dem allgemeinen Begriffe des Seins, welches, da es einen höchst einfachen Begriff bildet, nicht in andere partiale Begriffe zerlegt werden kann. Auf diese Weise dient der allgemeinste Begriff des Seins, an sich genommen und mit Ausschluß der partikulären Naturen, die es specificieren, kontrahieren und näher bestimmen können, dem Verstande zum Ausgangspunkte, um zur mehr oder minder bestimmten Erkenntnis der übrigen Vollkommenheiten, Attribute oder Prädikate zu gelangen, die mit ihm zusammen in dem Objekte sich eingeschlossen finden.

Wenn also gesagt wird, das Sein sei das Erste, was der menschliche Verstand wahrnimmt, so darf das nicht vom Sein als einem allgemeinen Ganzen verstanden werden, d. h. nicht vom Genus, das von den verschiedenen partikulären Arten von Wesen ausgesagt wird; denn dieses setzt die Vergleichung desselben mit den unter ihm enthaltenen konkreten und in ihrem Sein schon näher bestimmten Naturen voraus, von welchen es ausgesagt werden kann; sondern es muß in dem Sinne verstanden werden, daß die Vernunft, während sie in einem gegebenen Objekte nur konfus und unbestimmt die aktuellen Vollkommenheiten oder Teile und Prädikate, die darin enthalten sind, wahrnimmt, mit Deutlichkeit und Bestimmtheit den Begriff des Seins erkennt. Dies ist auch der Grund, warum der Verstand, wenn er dieses Objekt der Analyse unterwirft, und mittels dieses analytischen Verfahrens in ihm andere, mehr

bestimmte Begriffe und noch andere Prädikate oder Attribute entdeckt, immer in allen diesen Dingen die Idee des Seins eingeschlossen und eingehüllt findet. Diese ganze Lehre, so sehr mit der Natur unserer Intelligenz in Harmonie, wird auch durch unser inneres Bewußtsein bestätigt, das uns immer die Idee des Seins als untrennbare Begleiterin unserer intellektuellen Thätigkeiten, als eine primitive und notwendige Form, als eine objektive conditio sine qua non der freien und allmählichen Entwickelung der Aktivität unserer Intelligenz darstellt, der diese Idee des Seins bei ihren Bewegungen, Tendenzen und Streben nach Wahrheit immer zum Leuchtturme dient.

„Das Sein," sagt der heilige Thomas,[1]) „ist das, was sich zuerst der Wahrnehmung unseres Verstandes darbietet, und sein Begriff ist in allen Dingen enthalten, die jemand wahrnimmt": Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Wie man bei den zu beweisenden Sätzen notwendig zu unbeweisbaren Sätzen oder Principien, die dem Verstande durch sich selbst klar sind, kommen muß; so verhält es sich auch mit der einfachen Erkenntnis oder Wahrnehmung der Dinge; denn sonst müßte man in beiden Fällen ins unendliche zurückgehen, und es würde jede Wissenschaft und jede Erkenntnis der Dinge unmöglich sein. „Das Sein ist das, was der Verstand zuerst auffaßt; ist jener Begriff, worauf er alle übrigen zurückführt . . . und darum müssen alle übrigen Begriffe des Verstandes durch Addition zum Sein gebildet werden[2]): Illud autem quod primo intellectus concipit quasi potissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens . . . unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus, accipiantur ex additione ad ens." — Darum kann in der Lehre des heiligen Thomas die Idee des Seins, wenn sie auch nicht eigentlich „angeboren" genannt werden kann, weil er, wie wir in seiner Ideologie sehen werden, keine derartige Idee annimmt, doch quasi angeboren und konnatural genannt werden, weil sie, da ihre Bildung jede Entwickelung oder Bethätigung der intellektuellen Aktivität begleitet, nichts anderes ist, als eine primitive Seinsweise und eine spontane Bethätigung dieser Kraft. Die Idee des Seins ist eine fundamentale und primitive in unserem Geiste; ist die wesentliche Bedingung seiner Entwickelung in subjektiver und objektiver Hin-

[1]) Summa Theol. 1. 2ae. Quaest. 94. Art. 2.
[2]) Quaest. Disp. De Verit. Quaest. 1. Art. 1.

sicht; ihre Objektivität ist eine notwendige Bedingung der Objektivität der anderen Ideen; hinsichtlich der Subjektivität bildet sie eine spontane Manifestation der Intelligenz und ist zugleich die fundamentale Basis ihrer Entwickelung in wissenschaftlicher Hinsicht. Die Wissenschaft des „Richtich" mit ihrer ontologischen Analyse hat in dieser Idee ihren Stützpunkt, und kehrt zu ihr nach ihrer Bewegung zurück; das „Ich" findet in ihr das befruchtende Princip der psychologischen Entwickelung und ein aprioriſches Gesetz für die Bethätigung seiner Aktivität.

Neuntes Kapitel.

Ob das erste Objekt des Verstandes das mögliche oder das wirkliche Sein ist.

Aus der im vorigen Kapitel aufgestellten Lehre geht mit voller Klarheit hervor, daß die Frage über die Priorität der Idee des Seins in Bezug auf unsere Erkenntnis von der vollständig verschieden ist, die sich auf die Natur und Ausdehnung des eigentlichen Objektes des Verstandes bezieht. Dies sind zwei Fragen, die wohl mehr oder minder notwendige und unmittelbare Beziehungen zu einander haben, aber dennoch verschieden sind. Die erstere bezieht sich auf den Ursprung und die Verfahrungsweise der menschlichen Vernunft hinsichtlich der ihrer Aktivität unterworfenen Objekte; die zweite bezieht sich auf die Bestimmung des eigentlichen Objektes des Verstandes, wobei sie die Beziehung, die zwischen Subjekt und Objekt bestehen muß, zur Basis hat.

Wenn die Scholastiker mit dem heiligen Thomas sagten, das Objekt des Verstandes sei das Sein, objectum intellectus est ens, so wollten sie damit ausdrücken, daß die absolute Fähigkeit oder Kraft unserer intellektuellen Aktivität nicht auf irgend eine Gattung von Wesen beschränkt sei, sondern daß sie vielmehr sich auf alles erstrecke, was nur immer den Begriff des Seins hat oder haben kann, wie sonst auch die Natur dieser Dinge und die Vollkommenheit der Erkenntnis sein möge, die wir von denselben erlangen können. Aber wenn sie sagten, das Sein sei das erste Objekt des Verstandes, so wollten sie dadurch die notwendige Beziehung und Abhängigkeit ausdrücken, welche die bestimmten partikulären Ideen hinsichtlich der fundamentalen primitiven Idee des Seins haben, welche den Verstand

immer als wesentliche Bedingung seiner Thätigkeit begleitet. Wie die Ausdehnung eine allgemeine Form der Materie und eine unzertrennliche und primitive Modifikation derselben bildet, welche ihr als Basis und zureichender Grund für die übrigen körperlichen Accidenzen und Modifikationen dient, welche von ihr wesentlich abhangen; so ist ebenfalls die Idee des Seins die allgemeinste Form des menschlichen Verstandes, welche einerseits die Basis der partikulären Seinsweisen oder der verschiedenen Naturen, objektiv betrachtet, ist, und andererseits eine wesentliche Bedingung der Bethätigung seiner Aktivität bei der Bildung der anderen Ideen bildet.

Hier drängt sich nun von selbst das Problem auf, ob das Sein, welches das erste Objekt der Intelligenz in dem eben angegebenen Sinne ist, das wirkliche oder das mögliche Sein ist? Balmes weist die Meinung des Abbé Rosmini zurück, der diesen Charakter dem möglichen, aber nicht dem existierenden Sein beilegt. Seine Widerlegung dieser Meinung scheint gründlich zu sein, weil die Idee des Seins, insofern sie erstes Objekt des Verstandes ist, absolut eine primitive und jeder anderen vorausgehende Idee sein muß, was dem Begriffe des möglichen Seins nicht zukommen kann, das schon eine nähere Bestimmung jener primitiven Idee zu involvieren scheint und irgend eine Vergleichung voraussetzt. „Aus dieser Bemerkung folgt," sagt Balmes,[1]) „daß die Idee der Möglichkeit der Idee des Seins etwas hinzufügt, d. i. die Nichtrepugnanz, die Nichtausschließung; und wenn es sich von der reinen Möglichkeit handelt, so wird außerdem die Nichtexistenz des möglichen Seins hinzugefügt.

Wenn der Verstand das Sein an sich auffaßt, kann er nicht betrachten, ob es Repugnanz habe oder nicht. Diese wird in der Vergleichung entdeckt; und die Idee des Seins an sich ist einfach, und schließt keine zu vergleichende Terminen in sich. Die Idee des Seins kann bloß Repugnanz antreffen, wenn sie auf ein bestimmtes Ding, auf eine Wesenheit angewandt wird, in welcher kontradiktorische Bedingungen fingiert werden; so würde es z. B. dann sein, wenn man das Sein auf ein rundes Dreieck anwenden wollte."

Aus der angegebenen Refutation der Meinung des Abbé Rosmini ergiebt sich sofort, daß das erste Objekt des Verstandes das existierende Sein ist. Aber ist diese Folgerung richtig? Sogleich springt in die Augen, daß man dieselben Gründe, deren er sich gegen seinen Gegner

[1]) Filosof Fund. Lib. 5. Cap. 4.

bedient, gegen ihn selbst wenden kann. Nach dem spanischen Philosophen kann das Sein, insofern es möglich ist, nicht erstes Objekt des Verstandes sein, weil seine Idee eine Modifikation der allgemeinen Idee des Seins und eine Vergleichung von zwei Ideen einschließt. Bringt nicht auch die aktuelle Existenz eine Modifikation und nähere Bestimmung des Seins im allgemeinen mit sich? enthält sie nicht außerdem einen Vergleich des existierenden Dinges mit dem Akte selbst des Existierens, oder mit anderen Worten: zwischen der Wesenheit, unbestimmt genommen, und der Existenz, die als in dieselbe hinein verlegt aufgefaßt wird und ihr den Akt des realen Existierens verleiht? Das Sein als existierend kann also nicht das erste Objekt des Verstandes sein, noch bildet es einen absolut primitiven Begriff, wenn man das gegen Rosmini angeführte Argument als stichhaltig betrachten muß. Und man sage uns nicht, das Sein, in seiner ganzen Allgemeinheit betrachtet, falle vollkommen mit dem aktuellen Sein oder mit der Existenz zusammen, weil diese sich nicht real von der Wesenheit oder dem, was existiert, unterscheide. Es handelt sich hier jetzt nicht darum, ob die Existenz sich von der Wesenheit wirklich (real) unterscheide, oder nicht, sondern vielmehr darum, ob ihr reiner Begriff in unserem Verstande früher ist oder nicht, als der Begriff des Seins im allgemeinen.

Suchen wir darum den Ursprung dieses Irrtums zu entdecken. Wenn man richtig nachdenkt, so ist keine andere die Ursache der Ungenauigkeit und Begriffsverwirrung, die wir hier zu entdecken glauben, als die Nichtbeachtung des zweifachen Sinnes, wie das Wort ens (Sein) genommen werden kann, oder wenn man will, der zweideutige Sinn des Wortes Sein. Dieser Ausdruck kann bezeichnen und wird auch vielfach so genommen als = Wesen, Ding, d. h. als ein Konkretes, das eine Wesenheit unbestimmt bezeichnet; und außerdem kann er den Akt des Existierens, der derselben zukommt oder zukommen kann, bezeichnen. Wenn wir sagen, daß die geschaffenen Wesen endlich sind; so können wir uns auf ihre Existenz und auf ihre Wesenheit beziehen, da der Satz hinsichtlich dieser beiden Dinge gleichmäßig wahr ist, insofern sie in dem Worte „Wesen" enthalten sind. Andere Male ist das Wort Sein = Existieren, in welchem Falle seine Idee die Idee des Existierens selbst ist. Es entbehrt also die absolute Behauptung des spanischen Philosophen der Exaktheit, wenn er sagt: „Die Idee des Seins an sich ist weit davon entfernt, von der Idee der Existenz absehen zu können; vielmehr ist sie die Idee der Existenz selbst. Wenn

wir das Sein in seiner vollsten Abstraktion auffassen, fassen wir nichts anderes als das Existieren auf." — Gewiß ist, daß, wenn das Sein als dem Existieren gleich genommen wird, die Idee des Seins im allgemeinen eben die Idee der Existenz selbst ist. Gewiß ist ferner, daß die Idee des Seins, als dem Wesen gleich genommen, nicht vollständig von der Existenz absehen kann; denn das Wesen (ens) erhält die Benennung von der Existenz, wie der Philosoph von der Philosophie und der Poet von der Poesie; allein es ist auf keinen Fall gewiß, vielmehr in mehr als einer Hinsicht sehr zweifelhaft, ob die Idee des Seins, wenn dieser Ausdruck als synonym mit Wesen (ens) genommen wird, eben die Idee der Existenz selbst ist. Was versteht man, und was verstehen die Philosophen unter dem Worte ens in seiner weitesten Bedeutung? Das ens im allgemeinen, sagen sie uns, „ist dasjenige, welches existiert oder existieren kann." Nach der Lehre, die hier Balmes aufstellt, ist dieser Begriff des ens falsch, oder wenigstens zweideutig und ungenau; denn wenn die Idee des Seins an sich nur die Idee der Existenz selbst ist, so wird es dasselbe sein, ob man ens im allgemeinen, oder Akt des Existierens, Existenz, Realität und reiner Akt sagt. Die Idee des Seins also im allgemeinen oder unbestimmt, wird die Idee Gottes sein, der wesentlich aktuelle Existenz ist. Also das ens im allgemeinen denken, wird das nämliche sein, als Gott denken. Wir können also nicht den Begriff des ens als einen allgemeinen Begriff, auch nicht als ein allgemeines Prädikat auffassen, das zugleich von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden kann. Wir werden uns also genötigt sehen, die eben so an sich irrtümliche, als in ihren Konsequenzen gefährliche Lehre derjenigen anzunehmen, welche sagen, die allgemeinen Begriffe, die man von Gott und den Geschöpfen aussagt, würden nicht einmal im analogen Sinne, sondern bloß im äquivoken Sinne ausgesagt: eine Meinung, welche der heilige Thomas an vielen Stellen seiner Werke energisch bekämpft.

Das sind die schlimmen Konsequenzen, wohin die vom Verfasser der Filosofia Fundamental aufgestellte Lehre führt. Wenn dieser Schriftsteller die zweifache Betrachtung des Seins als Hauptwort und als Particip, wie die Scholastiker lehrten und worauf wir im Anfange dieses Buches hinwiesen, sich vor Augen gestellt; wenn er in den Gegenstand tiefer eingedrungen und sich bessere Ideen über den Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein gebildet; wenn er endlich die Idee des Seins analysiert hätte, ohne in dieser Analyse diese zwei Realitäten unter dem Gesichtspunkte ihrer Affinität und ihren Be-

ziehungen zu der Idee des ens im allgemeinen aus dem Auge zu verlieren: würde er vielleicht entdeckt haben, daß diese Idee in ihrer allgemeinsten Bedeutung weder die Idee des Seins, insofern es möglich ist, noch auch die Idee des Seins als bestimmt existierend ist, sondern daß diese Idee den Begriff des Seins ausdrückt, insofern es wohl alle Wesenheiten unbestimmt hinsichtlich der aktuellen und möglichen Existenz in sich enthält, aber von diesen zwei Bestimmungen ganz abstrahiert. Wir haben schon gesehen, daß das Sein auf eine mehr oder weniger ausdrückliche Weise immer die Wesenheit und das Dasein einschließt, indem es sich in diesem Falle von anderen partikulären konkreten Dingen nur dadurch unterscheidet, daß diese bestimmt enthalten, was jenes unbestimmt enthält.

Wenn ich die partikuläre und bestimmte Wesenheit des Tisches denken kann, so kann ich auch alle Wesenheiten unbestimmt und konfus denken, insofern sie eine Beziehung zur Existenz einschließen, jedoch davon absehend, ob diese aktuell ist, oder nicht. Auf jeden Fall läßt sich nicht leugnen, daß dies mit der im vorigen Kapitel angeführten Lehre des heiligen Thomas im Einklange steht, hinsichtlich nämlich der Konfusion und Unvollkommenheit des ersten Begriffes des Verstandes, wenn er anfängt, thätig zu sein, indem er sich von der Potenz zum Akte fortbewegt. Die objektive Entwickelung eines Dinges muß sich mit der subjektiven Entwickelung desselben im Einklange und richtigen Verhältnisse befinden. Die Idee, dieses geheimnisvolle Band zwischen Subjekt und Objekt, muß mit diesen beiden Dingen in Beziehung stehen. Die Weise der objektiven Realität muß der Ausdruck der Weise sein, wie sich die subjektive Aktivität entwickelt.

Will man noch einen weiteren Beweis, daß die Idee des Seins als erstes Objekt des Verstandes nicht die Idee der Existenz ist? Die Wesenheit als solche sieht von der aktuellen Existenz ab. Die Wahrheit der Wissenschaft ist eine notwendige, unveränderliche, ewige Wahrheit, wie es die Verknüpfung und Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat der Sätze ist, welche sie ausdrücken. So ist die Sprache aller Philosophen; eine Sprache, deren Exaktheit auch durch die Erfahrung bestätigt wird. Das innere Bewußtsein zeigt uns den Verstand, wie er über die Naturen der Dinge nachdenkt, ihre Attribute analysiert, ihre Eigentümlichkeiten vergleicht, ohne daß bei dergleichen Akten und Bethätigungen der intellektuellen Thätigkeit die aktuelle Existenz der Objekte in Betracht käme; ja der Verstand abstrahiert sogar gänzlich von derselben. Nun ist es aber in der gesunden Philo-

sophie unbestreitbar und auch die innere Erfahrung bestätigt es, daß die Idee des Seins, die das erste Objekt unseres Verstandes bildet, alle unsere Auffassungen und Gedanken begleitet; und da sie eine fundamentale, primitive, und hinsichtlich der übrigen eine fruchtbare Idee ist, so finden wir sie immer und haben sie sozusagen immer gegenwärtig bei der Bildung und allmählichen Entwickelung der übrigen Ideen. Also kann, wenn die Idee des Seins als erstes Objekt unseres Verstandes nur die Idee der aktuellen Existenz ist, die Wissenschaft nicht notwendig genannt werden; denn sie wird von der Existenz nicht absehen können, welche für uns ein kontingentes, zufälliges Prädikat bildet, ebenso wie sie auch nicht vom Begriffe des Seins bei ihrem Voranschreiten abstrahieren kann. Es hat folglich auch das Kriterium des inneren Bewußtseins keine Geltung, wenn es uns bezeugt, daß wir die Wesenheit eines Dinges auffassen können, ohne zugleich seine Existenz zu denken.

Zehntes Kapitel.

Das Princip des Widerspruches.

„In den Dingen, welche der Mensch auffaßt," sagt der heilige Thomas,[1]) „existiert eine gewisse Ordnung; denn das erste, was sich in der einfachen Perception des Verstandes darbietet, ist das Sein, dessen Begriff in allen Dingen, die jemand auffaßt, enthalten ist. Deshalb ist das erste unbeweisbare Princip dieses: daß man nicht zu gleicher Zeit eine Sache behaupten und verneinen kann: was sich auf den Begriff des Seins und des Nichtseins gründet; und auf dieses Princip stützen sich alle übrigen." — Hier ist in Kürze die Natur des Princips des Widerspruches und der Hauptgrund seiner Wichtigkeit und Priorität hinsichtlich der übrigen wissenschaftlichen Behauptungen und Verneinungen der menschlichen Vernunft ausgedrückt.

---

[1]) Sum. Theol. 1. 2. Quaest. 94. art. 2: In his autem, quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur.

Wie die Idee des Seins, primitiv in unserem Verstande, den übrigen Ideen vorausgeht und notwendige Bedingung ihrer aller, und das Grundelement der Intelligenz in der Ordnung der einfachen Perceptionen ist: so bildet auch das Princip des Widerspruches, aus der Vergleichung der Idee des Seins mit der des Nichtseins hervorgehend, das notwendige Element derselben in der Ordnung der Behauptungen und Verneinungen, indem es das Fundamentalgesetz des Verstandes hinsichtlich der zweiten Manifestation seiner Aktivität mittels des Urteils und der Schlußfolgerung ist. Die Idee des Seins ist das Fundament und das erste inkomplexe Princip der Erkenntnis: das Princip des Widerspruches ist das erste komplexe Princip für die Erforschung der Wahrheit und der wissenschaftlichen Thätigkeit der menschlichen Vernunft.

Diese so einfache als lichtvolle Lehre findet sich überall in den Werken des heiligen Lehrers. Nachdem er die Bedingungen auseinandergesetzt, welche ein Satz haben muß, um mit Recht erstes Princip genannt werden zu können; und nachdem er angegeben, daß diese Bedingungen eine passende Anwendung beim Principe des Widerspruches finden, fährt er mit folgenden Worten fort: [1]) „Zum besseren Verständnis des Gesagten muß man beachten, daß im Verstande zwei Operationen existieren; eine, womit er die Wesenheiten oder Naturen einfach erkennt oder wahrnimmt; diese heißt: Erkenntnis der unteilbaren Dinge; die andere, mittels welcher er zusammenstellt und trennt, d. h. behauptet und verneint; es ist darum nötig, daß es irgend etwas Primitives in jeder derselben giebt. Was die erste Operation betrifft, findet man gewiß einen primitiven Begriff, der in jeder Auf-

[1]) Metaph. Lib. 4. Lect. 8: Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit, quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit, in utraque est aliquid primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet, hoc quod dico, ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, „impossibile est esse et non esse simul“ dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis; ideo hoc etiam principium, est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet, componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium, omne totum est majus sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.

fassung des Verstandes enthalten oder eingeschlossen ist, nämlich den Begriff des Seins, da keine Sache gemäß dieser ersten Manifestation der intellektuellen Aktivität aufgefaßt werden kann, wenn sie nicht als Sein aufgefaßt wird. Und weil dieses Princip: es ist unmöglich, daß ein Ding zu gleicher Zeit sei und nicht sei, vom Begriffe des Seins abhängt, wie ebenfalls dieses Princip: das Ganze ist größer als sein Teil, von den Begriffen des Ganzen und des Teiles abhängt, ist deshalb dieses Princip auch von Natur aus das erste hinsichtlich der zweiten Thätigkeit des Verstandes, d. h. des Verstandes, insofern er behauptet und verneint. Niemand kann gemäß dieser zweiten Thätigkeit des Verstandes etwas erkennen, wenn er von diesem Principe keine Kenntnis hat; denn wie man das Ganze und die Teile nicht erkennen kann, wenn man nicht das Sein erkannt hat, so kann auch dieses Princip: das Ganze ist größer als sein Teil, nicht erkannt werden, wenn nicht im voraus oder zugleich das erwähnte Princip des Widerspruches erkannt ist."

Durch die eben erwähnte Lehre kann man zur Kenntnis des wahren Sinnes der Worte des heiligen Lehrers kommen, wenn er an verschiedenen Stellen seiner Werke sagt, dieses Princip werde nicht durch Acquisition erlangt, sondern man besitze es von Natur. Wie die Idee des Seins, ohne eigentlich angeboren zu sein, dennoch quasi angeboren genannt werden kann, ebenso kann auch das Princip des Widerspruches eine Naturgabe des Menschen genannt werden, weil die Ideen des Seins und Nichtseins, welche seine Elemente sind, die ersten objektiven Elemente der Intelligenz sind.

Das Princip des Widerspruches also ist nichts anderes, als die einfache Synthese dieser Elemente, eine fundamentale Synthese des Verstandes, die sozusagen eine zweite spontane Manifestation der intellektuellen Thätigkeit bildet, die als Terminus und Komplement der ersteren gelten kann. Es kann auch Naturgabe genannt werden, insofern es nicht mittels der Demonstration oder des Ratiociniums erworben wird.

„Die dritte Eigenschaft," sagt der heilige Thomas, wo er vom ersten Princip spricht, ist, „daß es nicht durch Demonstration oder auf eine andere ähnliche Weise erlangt werden kann. Derjenige, welcher dieses Princip besitzt, erhält und besitzt es gleichsam durch die Natur selbst: quasi per naturam, et non per acquisitionem; denn durch das natürliche Licht des thätigen Verstandes (intellectus agens) werden die ersten Principien erkannt; sie werden nicht durch

einen Vernunftschluß erworben, sondern werden sofort erkannt, sobald nur ihre Terminen erkannt oder aufgefaßt werden." [1])

Und an einem anderen Orte fährt er fort:[2]) „Wie sich alle Wesen auf ein erstes Wesen reduzieren, so müssen auch die Principien der Demonstration sich auf ein erstes Princip reduzieren, dessen Betrachtung speciell der Metaphysik angehört. Ein solches ist das Princip: ‚Ein Ding kann nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein,' welches eben darum das erste ist, weil seine Terminen das Sein und das Nichtsein sind, welches die zuerst der Betrachtung unseres Verstandes sich darbietenden Elemente oder Begriffe sind."

„Es ist unmöglich, daß jemand glaube, dieses Princip sei falsch; denn er würde meinen, daß wahre kontradiktorische Dinge zusammen bestehen könnten, und würde so zu gleicher Zeit ganz entgegengesetzte Meinungen oder Urteile haben."

Bekanntlich hat Kant die Formel des Widerspruchsprincips zu ändern gesucht, indem er die folgende an ihre Stelle setzte: „Ein Prädikat, das einem Dinge widerstreitet, kommt ihm nicht zu." Welche von diesen zwei Formeln vorzuziehen sei, wird jeder unschwer erkennen, der die Stimme der Vernunft und des gesunden Sinnes zu Rate zieht. Wenn wir auch annehmen, daß diese zwei Formeln im Grunde ein und dieselbe Wahrheit ausdrückten, was jedoch nicht nach allen Seiten hin richtig ist: so ist es doch unzweifelhaft wahr, daß, wenn das Princip des Widerspruches, wie Kant selbst anerkennt, das Grundprincip aller unserer Urteile, die conditio sine qua non aller menschlichen Erkenntnisse und gleichsam die allgemeine Form der Vernunft in allen ihren wissenschaftlichen Manifestationen sein muß, dieses Princip mit einer augenfälligen und zugleich allgemeinen Formel ausgedrückt werden muß, damit es für die Fassungskraft aller Intelligenzen paßt und als Stützpunkt für alle Arten von Erkenntnissen dient.

Welcher nun von diesen beiden Formeln kommt mit größerem Rechte dieser Charakter zu? Drückt die von Kant angenommene Formel für die unwissenden Menschen das Princip des Widerspruches mit derselben Klarheit und Einfachheit aus, als die alte in den Schulen angenommene und befolgte Formel? Sagt zu einem ungebildeten und unwissenden Menschen: Es ist unmöglich, daß etwas zu gleicher

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. Lib. 11. Lect. 5.

Zeit sei und nicht sei; und er wird euch sofort verstehen und euerer Behauptung Beifall zollen, ohne erst lange nachzudenken oder zu prüfen, was man ihm sagt; er wird sogar Gebrauch und Anwendung von dem ihm vorgelegten Principe machen. Nehmt nun statt dessen die Formel Kants und sagt diesem Menschen: Ein Prädikat, das einem Dinge widerstreitet, kommt ihm nicht zu. Ganz gewiß wird er wenigstens fragen, was ihr unter Prädikat verstehet, wenn er auch nicht frägt, von welchem Widerstreite ihr sprechet. Die Formel der Scholastiker also ist in dieser Hinsicht der von Kant erfundenen vorzuziehen, und diese leidet der ersteren gegenüber an Klarheit, Einfachheit und Allgemeinheit: nützliche und passende Charaktere bei jedem wissenschaftlichen Principe: absolut notwendige dagegen, wenn es sich um das erste Princip der menschlichen Erkenntnisse handelt.

Wenn wir den philosophischen Grund hiervon angeben wollten, so würde es uns leicht sein, ihn in der tiefen und soliden Lehre des heiligen Thomas zu finden, die wir im jetzigen und im vorigen Kapitel entwickelt haben. Das Princip des Widerspruches, in gewisser Weise primitiv und unserem Verstande gleichsam von Natur eigen, und Form und hinreichender Grund aller folgenden Urteile, muß sich seinerseits auf die Ideen des Seins und des Nichtseins stützen, indem es die gegenseitige und unmittelbare Ausschließung dieser beiden Begriffe ausdrückt. Wir sahen, daß die Idee des Seins die erste ist, welche sich unserem Verstande darbietet: die Mutteridee aller übrigen Ideen.

Das Princip des Widerspruches in der Reihe der Urteile oder der Behauptungen und Verneinungen der Vernunft, muß demnach zu seinen bildenden Elementen die Idee des Seins und des Nichtseins haben. Die Formel der Scholastiker ist darum auch philosophischer als die des deutschen Philosophen.

Ähnliche Bemerkungen, wie die eben gemachten, lassen sich auch über die zweite Neuerung machen, welche Kant bei der gewöhnlichen Formel des Principes des Widerspruches einführen wollte, als er von ihr den Ausdruck der Simultaneität der Zeit ausschließen wollte. Die richtigen Bemerkungen und die unwiderleglichen und riguröſen Vernunftschlüsse, womit der berühmte Autor der Filosofia Fundamental die Neuerung Kants bekämpft, entheben mich der Notwendigkeit, in noch weitere Aufklärungen über diesen Punkt mich einzulassen. Wir werden als Anmerkung den betreffenden Abschnitt aus Balmes anführen.

Die Sorgfalt und Ausführlichkeit, womit der heilige Thomas in

seinen Büchern über Metaphysik alles auf dieses Princip Bezügliche behandelt, werden durch seine wichtigen praktischen Anwendungen gerechtfertigt. Seine wissenschaftliche Bedeutung kann nur von jenen mißkannt werden, welche die wahre Natur der Wissenschaft verkennen. Es ist die Grundlage unserer ganzen wissenschaftlichen Thätigkeiten, die allgemeine Formel unserer Urteile, die in ihm ihren letzten hinreichenden Grund finden. Ohne dasselbe kann der Verstand bei seinen Forschungen nicht Einen Schritt thun; und es ist die conditio sine qua non all unserer Erkenntnisse, welche sich auf die ewige, notwendige, unveränderliche Wahrheit beziehen, die das eigentliche Erbteil unseres Intellekts bildet und eine Offenbarung der Macht, des Adels und der Würde der menschlichen Vernunft ist. Es erstreckt sich auf alle Arten von Dingen und umfaßt alle Wahrheiten: Gott und die Geschöpfe, das Endliche und das Unendliche, die reale und ideale Ordnung, die notwendigen und zufälligen Wahrheiten: alles ist diesem Principe unterworfen. Wenn man uns entgegnen will, einige kontingente, zufällige Thatsachen und besonders die auf das Kriterium des Selbstbewußtseins sich beziehenden Thatsachen hingen in ihrer Gewißheit nicht vom Principe des Widerspruches ab, so antworten wir: auch vorausgesetzt, daß dies vollständig wahr sei, und daß die Behauptung gar keine Unrichtigkeit enthalte, so wird es doch immer unbestreitbar sein, daß dergleichen kontingente Thatsachen in Wirklichkeit nur dann wissenschaftliche Bedeutung haben, wenn sie sich dem Principe des Widerspruches unterwerfen lassen.

Das Zeugnis des inneren Bewußtseins sagt mir, daß ich denke, daß ich existiere, daß ich verschiedene innere Veränderungen erleide; das Zeugnis der Sinne sagt mir, daß die Sonne über dem Horizonte steht, daß das Papier, worauf ich schreibe, weiß ist, daß das vor mir liegende Buch eine bestimmte Ausdehnung hat; allein alle diese singulären und zufälligen Thatsachen ermangeln an sich des wissenschaftlichen Wertes, wie groß auch die sie begleitende Gewißheit ist; es sind für die Wissenschaft vollständig unfruchtbare Thatsachen, wenn sie nicht mittelbar oder unmittelbar durch das Princip des Widerspruches befruchtet werden.

Es sagte Leibnitz: Wie das Widerspruchsprincip das erste Princip der menschlichen Erkenntnisse hinsichtlich der rein notwendigen Wahrheiten sei, so müsse auch ebenfalls für die zufälligen Wahrheiten ein anderes erstes Princip vorhanden sein; und er schreibt diese Prärogative dem sogenannten Principe des zureichenden Grundes

zu, welches durch folgende Formel ausgedrückt zu werden pflegt: *Nichts existiert ohne zureichenden Grund.* Hieraus schloß er, daß die durch *Induktion* erkannten Erfahrungssätze und die *synthetischen Urteile*, in welchen das Element der Erfahrung vorkommt, sich auf das Princip des zureichenden Grundes stützten, während die *analytischen Urteile*, seien sie nun von unmittelbarer Evidenz, wie die Sätze per se notae ex terminis der Scholastiker, oder seien sie bloß von mittelbarer Evidenz, das Princip des Widerspruches zur Grundlage hätten. Diese Behauptung des Leibnitz muß, genau genommen, verworfen werden; sie enthält zum mindesten viel Ungenauigkeit und Begriffsverwirrung.

Vor allem müssen wir bestimmen, in welchem Sinne und unter welchen Bedingungen ein Satz erstes absolutes Princip hinsichtlich der menschlichen Erkenntnisse genannt wird. Es ist klar, daß hierzu nicht notwendig ist, daß der Satz, dem wir diese Prärogative zuschreiben, so beschaffen sei, daß alle übrigen Sätze nötig hätten, erst durch ihn bewiesen zu werden; denn es würde die Behauptung absurd sein, daß alle Sätze per se notae ex terminis, die auch als erste Principe in den verschiedenen Arten von Wissenschaften gelten, eines eigentlichen Beweises bedürften; denn wie der heilige Thomas sehr richtig sagt, werden diese Sätze, die mit den analytischen Urteilen von unmittelbarer Evidenz zusammenfallen, sofort durch das Licht des Intellekts erkannt, sobald nur die Terminen vernommen werden.

Wenn man also ein erstes absolutes Princip der menschlichen Erkenntnisse sucht, sucht man einen Satz, der nicht allein an sich gewiß und evident ist, sondern der auch ein affirmatives oder negatives Urteil enthält, das in allen übrigen Urteilen der menschlichen Vernunft notwendig eingeschlossen ist, und der deshalb die unmittelbare Ursache der Zustimmung der Vernunft zu anderen ersten Principien oder analytischen Urteilen von unmittelbarer Evidenz, und zugleich auch der mittelbare Grund aller übrigen Urteile und der letzte Terminus ihrer wissenschaftlichen Zergliederung oder demonstrativen Analysis ist. Das ist der wesentliche Charakter und die Grundbedingung des ersten Principes, das der Wissenschaft zur Basis dienen muß; und deshalb wird auch allein dem *Principe des Widerspruches*, aber keinem anderen der notwendigen Sätze echt philosophisch diese Eigenschaft beigelegt.

Wenn sich meinem Verstande Sätze von unmittelbarer Evidenz darbieten, z. B.: *Das Ganze ist größer als sein Teil; zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind auch unter sich*

gleich; so sieht sich der Verstand genötigt, seine Zustimmung zu geben, indem er durch das Princip des Widerspruches gleichsam hierzu gezwungen wird, weil er, sobald er diese Sätze vernimmt, zugleich mit voller Klarheit erkennt, daß die Versagung dieser Zustimmung auf die Behauptung und die Leugnung einer Sache zu gleicher Zeit hinauslaufen würde. So drückt also das Princip des Widerspruches ein notwendiges Gesetz dieser Art von Sätzen und die transcendentale Form der analytischen Urteile von unmittelbarer Evidenz aus. Dasselbe ist aber nicht mit den anderen sekundären Principien der Fall; denn wenn ich sage: Zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind auch unter sich gleich; das Ganze ist größer als sein Teil; so habe ich freilich Sätze, in denen die unmittelbare und notwendige Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat die Zustimmung der Vernunft unter dem unveränderlichen und primitiven Gesetze des Widerspruches erzwingt; aber ich kann darum nicht sagen, daß dergleichen Sätze direkt und unmittelbar in anderen Sätzen ihrer Art also enthalten sind, daß sie eine Bedingung sind, die auf die Zustimmung, welche die Vernunft denselben leiht, förmlich influenziert.

Kann nun das soeben vom Principe des Widerspruches Bewiesene hinsichtlich der notwendigen Wahrheiten und der analytischen Urteile von unmittelbarer Evidenz auch auf dieselbe Weise auf das Princip des zureichenden Grundes, hinsichtlich der zufälligen Wahrheiten und der synthetischen Urteile angewandt werden? Um diesen Punkt aufzuhellen, muß man beachten, daß die zufälligen Wahrheiten sich in zwei Klassen teilen lassen. Es giebt solche, die absolut zufällig sind, ohne irgend eine aktuelle Unterordnung unter die allgemeinen Principien der Vernunft. Ich denke; das Licht erhellt diese Wohnung; ich höre einen Wagen, der auf der Straße fährt: dies sind rein zufällige Wahrheiten. Aber es giebt andere Wahrheiten, die, wenn sie auch zufällige genannt werden müssen, weil sie in ihrer Existenz von der Erfahrung und den einzelnen Thatsachen abhangen, dennoch irgend eine Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit den notwendigen Wahrheiten haben. Solche sind die Erfahrungsaxiome, und die allgemeinen synthetischen Urteile, bei denen die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte in einem allgemeinen Sinne und unter einer gewissen Form von Universalität ausgesagt wird. „Jedes Feuer brennt"; „jeder in der Luft ohne Unterlage sich befindende Stein fällt zur Erde"; „das Wasser strebt nach dem Gleichgewichte". Dies sind Sätze, die zufällige und zugleich

auch notwendige Wahrheiten ausdrücken; zufällige Wahrheiten, insofern sie von der Induktion abhangen und ein Erfahrungselement enthalten; notwendige, weil sie auch ein rationelles Element einschließen.

Es ist nun leicht, auf die angegebene Frage zu antworten. Wenn man von zufälligen Wahrheiten im zweiten Sinne spricht, so kann bis auf einen gewissen Punkt die Meinung des Leibnitz als wahr zugelassen werden, insofern das in dieser Klasse von Wahrheiten enthaltene rationelle Element sie in Berührung mit den eigentlich analytischen Urteilen und mit den aprioriſch notwendigen Wahrheiten der Vernunft bringt, unter welchen das Princip des zureichenden Grundes eine Hauptstelle hinsichtlich der Bildung und des Ausspruches dieser Klasse von zufälligen Wahrheiten einnimmt. Wir haben gesagt: bis auf einen gewissen Punkt; einmal, weil diese Abhängigkeit und diese Beziehungen nicht eben so beschaffen sind, wie die, welche zwischen dem Principe des Widerspruches und den rein notwendigen Wahrheiten bestehen; und dann, weil viele von diesen zufälligen Wahrheiten, in denen das empirische Element zugleich mit dem rein rationellen sich findet, hinsichtlich des rationellen Elementes, was wohl zu beachten ist, unmittelbarer vom Principe der Causalität als vom Principe des zureichenden Grundes abhangen: Principe, die wohl unter sich große Verwandtschaft haben, aber dennoch wahrhaft verschieden sind. Wenn man von den zufälligen Wahrheiten der ersten Klasse spricht, d. h. von den rein empirischen und singulären, entbehrt die Meinung des Leibnitz jeden Grundes und ist vollständig falsch.

In der That; es wäre absurd zu sagen, die Zustimmung zu dieser Klasse von Wahrheiten hange vom Principe des zureichenden Grundes in derselben Weise und im nämlichen Sinne ab, wie die Zustimmung bei den rein notwendigen Wahrheiten vom Principe des Widerspruches abhängt. Wenn die Vernunft diesen Sätzen zustimmt: ich denke; das Licht erhellt jetzt dieses Zimmer; so thut sie es, weil sie durch die Erfahrung selbst, sowohl des inneren Sinnes, als auch der äußeren Sinne unmittelbar hierzu angetrieben wird. Wenn man mich frägt, was mich als Ursache und unmittelbares Motiv bewegt, diesen Wahrheiten beizustimmen, antworte ich ohne Zögern: die Erfahrung selbst, welche ich von ihnen habe; und ich werde mich vielleicht nicht einmal an das Princip des zureichenden Grundes erinnern: Es giebt keine Wirkung ohne Ursache. Wenn man mich aber bei Zustimmung zu dem Satze: „Das Ganze ist größer als

sein Teil," nach dem unmittelbaren Motive einer solchen Zustimmung frägt, antworte ich sofort und ohne Zögern: „Weil sonst dieses Ganze zu gleicher Zeit Ganzes und nicht Ganzes sein würde." Mithin ist das Verhältnis, das zwischen dem Principe des Widerspruches und den notwendigen Wahrheiten von unmittelbarer Evidenz und zwischen demjenigen besteht, das dem Principe des zureichenden Grundes hinsichtlich der rein zufälligen Wahrheiten entspricht, nicht identisch. Dies soll aber nicht heißen, daß diese Klasse von zufälligen Wahrheiten nicht auf das Princip des zureichenden Grundes zurückgeführt werden könnte, auch nicht, daß sie keine mehr oder weniger entfernte Abhängigkeit von demselben besäße; dies berührt ja gar nicht unsere jetzige Frage: es handelt sich hier nicht darum zu wissen, ob die rein empirischen zufälligen Wahrheiten eine Beziehung zu dem Principe des zureichenden Grundes einschließen, sondern vielmehr darum, ob diese Beziehung derartig ist, daß sie genügt, ihr den Charakter des ersten absoluten Principes hinsichtlich dieser Erkenntnisse zuzuerkennen, wie dies dem Principe des Widerspruches hinsichtlich der notwendigen Wahrheiten der reinen Vernunft zukommt, wie wir gesehen haben. Es ist also gewiß, daß die Meinung des Leibnitz, genau genommen, durchaus nicht haltbar ist, und daß sie viel Ungenauigkeit und Begriffsverwirrung enthält.

Es läßt sich gegen diese Lehre nicht einwenden, daß die zufälligen Wesen eben als solche notwendig eine Abhängigkeit und Beziehung zu irgend einem Dinge haben müssen, das ihr zureichender Grund ist; dies wäre sehr wahr hinsichtlich ihrer Existenz, wenn man will; aber es wird nicht immer hinsichtlich ihrer Erkenntnis wahr sein, wovon wir hier handeln. Die Ursache bezeichnen, welche die aktuelle Existenz einer singulären und zufälligen Thatsache bestimmt und verwirklicht, ist etwas ganz anderes, als die Art und Weise und den unmittelbaren Grund ihrer Erkenntnis seitens unseres Verstandes bestimmen. Die sensitive Anschauung und die Erkenntnis a posteriori dieser Thatsachen an sich gehen unserer Intelligenz voran und dienen ihr sogar als Fundament und als Ausgangspunkt, um den aprioriſchen Grund ihrer Existenz angeben zu können.

Das Princip des Widerspruches wird also in der demonstrativen und wissenschaftlichen Ordnung nicht erstes Princip in dem Sinne genannt, als wenn alle übrigen Wahrheiten und Principien der Wissenschaft eines direkten oder ostensiven Beweises mittels desselben fähig seien; sondern vielmehr darum, weil es der Stützpunkt für ihre Er-

klärung und Auseinandersetzung ist; weil es der letzte Terminus des Ratiociniums ab absurdo ist, der bei der wissenschaftlichen Erforschung der Wahrheit angewandt werden kann; weil in ihm alle übrigen ersten Principe der Wissenschaft und der notwendigen Wahrheiten von unmittelbarer Evidenz enthalten und einbegriffen sind; weil es endlich der erste Ausgangspunkt unserer Intelligenz hinsichtlich der zweiten Manifestation ihrer Thätigkeit ist.

Somit dient das Princip des Widerspruches nicht allein den negativen analytischen Urteilen, sondern auch den affirmativen zur Basis, da es sich gleicherweise auf die einen wie auf die anderen anwenden läßt. Enthält vielleicht dieser Satz: Das Ganze ist größer als sein Teil, kein affirmatives analytisches Urteil? - Und doch wird niemand leugnen, daß das Princip des Widerspruches auch hinsichtlich dieses Urteils alle Charaktere des ersten Principes enthält. Also ist absolut falsch, was einige zu sagen pflegen, daß nämlich für die affirmativen analytischen Urteile das sogenannte Princip der **Identität** erstes Princip sein müsse: ein Princip, das sie mit folgender Formel ausdrücken: „was ist, ist". Dies ist durchaus nicht richtig; man muß vielmehr sagen, daß ihm, streng genommen, nicht einmal der Charakter eines ersten Principes zukommt. Und nicht allein dies: das Princip der Identität darf, streng genommen, nicht komplexes Princip genannt werden; denn wenn das, was man hier als Prädikat nimmt, sich auf eine andere Ordnung wie das Subjekt bezieht, z. B. das eine auf die ideale Ordnung und das andere auf die reale, wird das Princip in vielen Fällen etwas Falsches ausdrücken. Wenn dagegen das, was Prädikat sein soll, sich auf dieselbe Ordnung, wie das Subjekt bezieht, wie dies bei allgemeinen Aussagen notwendig der Fall ist: dann bildet es kein solches Urteil, wie es für den Charakter eines ersten komplexen Principes nötig ist; denn es ist klar, daß hier nur die einfache Perception und die nachfolgende Aussage der Identität unter der Form des Satzes vorhanden ist. Ich sage z. B.: „Was weiß ist, ist weiß;" beziehe ich diese Aussage auf die reale Ordnung, so habe ich hier in Wahrheit nur ein Wortspiel, das allerdings so aussieht wie ein Satz; aber eigentlich ist nichts anderes als eine subjektive Perception des Weißen und die objektive Realität des weißen Dinges vorhanden.

Ferner, wenn man auch annimmt, daß das Princip der Identität ein wahres Urteil bilde, so kann man ihm doch nicht den Charakter des ersten Principes hinsichtlich der affirmativen analytischen Urteile

von unmittelbarer Evidenz zuerkennen, wenn man nicht in die irrtümliche Meinung Condillac's über die wissenschaftliche Nutzlosigkeit der analytischen Urteile geraten will. Dieser Philosoph sagte, die identischen Wahrheiten, in den allgemeinen analytischen Urteilen ausgedrückt oder enthalten, seien vollständig unfruchtbar für die Wissenschaft, und vervollkommneten durchaus nicht die Vernunft und die Erkenntnis, weil das Prädikat in diesen Urteilen Identität mit dem Subjekte einschließe.

Um das Fundament, worauf sich diese falsche Ansicht Condillac's stützt, umzustürzen, genügt die Bemerkung, daß die Identität, welche sich zwischen Subjekt und Prädikat der affirmativen analytischen Urteile findet, keine absolute und durchgängige Identität ist; denn wenn auch die reale, in den beiden Extremen oder Gliedern des Satzes eingeschlossene und bezeichnete Natur in der Wirklichkeit dieselbe ist, so wird sie doch nicht immer auf dieselbe Weise ausgedrückt. Einmal drückt das Prädikat ein bestimmtes Verhältnis des Subjektes aus; ein anderes Mal die Vergleichung dieses mit einer implicite in demselben eingeschlossenen Bedingung, oder was dasselbe ist: das Prädikat bezeichnet ausdrücklich und bestimmt das, was im Subjekte unbestimmt enthalten ist.

Diese an sich so wahre und einfache, wie auch zur Widerlegung der irrtümlichen Ansicht Condillac's genügende Bemerkung hört auf, wahr zu sein und verliert ihre ganze Kraft für diejenigen, welche dem Principe der Identität den Charakter des ersten Principes hinsichtlich der erwähnten Urteile beilegen. Wenn das Princip der Identität: was ist, ist; oder A = A, die allgemeine oder notwendige Formel der affirmativen analytischen Urteile ist, so muß man mit dem französischen Philosophen annehmen, daß dergleichen Urteile für die Vernunft unfruchtbar sind, weil sie dem Inhalte und der Form nach nur identische Wahrheiten aussprechen, sowohl in Betreff der bezeichneten Sache, als auch in Betreff der Bezeichnungsweise. Es ist vollkommen klar, daß die Grenzlinie, welche diese Lehre von der Lehre Condillac's trennt, sich fast unbemerkbar macht, wenn sie nicht sogar vollständig verschwindet.

Stelle aus Balmes über das Princip des Widerspruches.

Zur Vervollständigung des im vorstehenden Kapitel Gesagten führe ich hier einen Abschnitt aus Balmes an, worin er mit seiner gewöhnlichen Kraft der Beweisführung die Meinung Kant's hinsichtlich der Bedingung der Zeit bekämpft, die im Principe des Widerspruches ausgedrückt ist.

„Nicht glücklicher war der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" mit der Verwerfung der Bedingung: zu gleicher Zeit, die man allgemein zu der Formel des Principes des Widerspruches hinzufügt. Da er einmal so frei ist zu glauben, daß kein Philosoph vor ihm dieses Princip auf eine angemessene Weise ausgedrückt habe, so erlaube ich mir, ihm einfach zu bemerken, daß er nicht richtig verstanden, was die anderen sagen wollten. Ich glaube nicht, mit diesen meinen Worten eine philosophische Profanation zu begehen; wenn Kant für gewisse Menschen ein Orakel ist, so sind alle Philosophen zusammen mit der ganzen Menschheit auch Orakel, die gehört und respektiert werden müssen.

Nach Kant ist das Princip des Widerspruches die conditio sine qua non aller menschlichen Erkenntnisse. Wenn demnach diese Bedingung ihrem Zwecke entsprechen soll, so muß sie auch auf eine Weise ausgedrückt werden, daß sie auf alle Fälle anwendbar ist.

Unsere Erkenntnisse bestehen nicht einzig aus notwendigen Elementen, sondern sie enthalten auch vielfach Ideen, die mit dem Zufälligen verflochten sind; denn wie wir schon gesehen haben, führen die rein idealen Wahrheiten zu nichts Positivem, wenn man sie nicht auf das Gebiet der Realität herabsteigen läßt. Die zufälligen Wesen sind der Bedingung der Zeit unterworfen, und alle Erkenntnisse, welche sich auf jene beziehen, müssen immer auf diese Bedingung reflektieren. Ihre Existenz ist auf eine bestimmte Zeitdauer beschränkt; und in Übereinstimmung mit dieser Bestimmung muß man von ihrer Existenz denken und sprechen. Sogar die wesentlichen Eigentümlichkeiten werden in gewisser Weise von der Bedingung der Zeit berührt: denn wenn sie auch ihr nicht unterworfen sind, im allgemeinen betrachtet, so ist es nicht ebenso, wenn sie realisiert sind, d. h. wenn sie aufhören, eine reine Abstraktion zu sein und eine positive Sache sind. Das ist demnach der Grund und zwar der sehr wichtige und tiefe Grund, warum alle Schulen die Bedingung der Zeit mit der Formel des Principes des Widerspruches verbunden haben; ein tiefer Grund, sage ich; und es ist merkwürdig, daß er dem Scharfblicke des deutschen Philosophen hat entgehen können.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert noch fernere Aufklärungen. Das Wesentliche in dem Principe des Widerspruches ist die Ausschließung des Seins durch das Nichtsein, und des Nichtseins durch das Sein. Die Formel muß diese Thatsache, diese Wahrheit ausdrücken, die sich uns mit unmittelbarer Evidenz darbietet und die vom Verstande mit einer sehr klaren Anschauung, die keinen Zweifel oder irgend welche Dunkelheit zuläßt, betrachtet wird.

Das Wort „Sein" kann auf zweifache Weise genommen werden: substantivisch, insofern es die Existenz bezeichnet, und kopulativ, insofern es die Beziehung eines Prädikates zu seinem Subjekte ausdrückt. Petrus ist; hier bezeichnet das Wort ist die Existenz des Petrus, und ist wie das folgende: Petrus existiert. Das gleichseitige Dreieck ist gleichwinkelig; hier wird das Wort ist kopulativ genommen; denn es wird nicht behauptet, daß irgend ein gleichseitiges Dreieck existiere, sondern es wird nur die Beziehung der Gleichheit der Winkel zu der Gleichheit der Seiten aufgestellt, indem man ganz und gar davon absieht, ob das eine oder das andere existiert.

Das Princip des Widerspruches muß auf alle Fälle ausgedehnt werden, in welchen das Wort Sein kopulativ, wie auch auf die, wo es substantivisch ist;

denn wenn wir sagen, es sei unmöglich, daß eine Sache sei und nicht sei, so sprechen wir nicht allein von der idealen Ordnung, oder von den Beziehungen zwischen den Prädikaten und Subjekten, sondern auch von der realen Ordnung; wenn es sich nicht auf diese bezöge, so würde die Folge sein, daß die gesamte Welt der Existenzen der notwendigen Bedingung für jede Erkenntnis ermangelte. Ferner, wenn man genau zusieht, so gilt diese Bedingung nicht allein von jeder Erkenntnis, sondern auch von jedem Sein an sich, wobei es einerlei ist, ob dieses erkannt oder selbst erkennend ist. Was wäre ein reales Sein, das sein und auch nicht sein könnte? was bedeutet ein realisierter Widerspruch? Das Princip muß sich demnach nicht allein auf das Wort „sein" als kopulativ, sondern auch als substantivisch ausdehnen. Alle endlichen Existenzen, die unsrige mit einbegriffen, werden durch eine successive Dauer gemessen; also wenn die Formel des Principes des Widerspruches auf alles anwendbar sein soll, was wir in der Welt erkennen, so muß sie von der Bedingung der Zeit begleitet sein. Von allen endlichen, jetzt existierenden Dingen ist es wahr gewesen, daß sie einmal nicht existierten, und von allen kann es wahr werden, daß sie einmal auch nicht existieren; von keinem kann man mit Wahrheit sagen, daß seine Nichtexistenz unmöglich sei; diese Unmöglichkeit ist vorhanden, wenn man eine bestimmte Zeit annimmt, und nur mit Rücksicht auf diese Zeit kann man sie behaupten. Mithin ist die Bedingung der Zeit absolut notwendig in der Formel des Principes des Widerspruches, wenn diese Formel uns für das Existierende dienen soll, d. h. für das, was unsere Erkenntnis an realem Objekte enthält.

Sehen wir nun, wie es sich mit der rein idealen Ordnung verhält, wo das Wort „Sein" kopulativ genommen wird. Die Sätze der rein idealen Ordnung bestehen aus zwei Klassen: die einen haben zum Subjekt eine generische Idee (Gattungsbegriff), welche in Verbindung mit dem Unterschiede (Differenz) eine bestimmte Art (Species) werden kann; die anderen haben zum Subjekte die Art selbst, oder auch die generische Idee, verbunden mit der Bestimmung der Differenz. Das Wort Winkel drückt die generische Idee für alle Winkel ohne Ausnahme aus, eine Idee, die mit der entsprechenden Differenz die Arten des rechten, spitzen und stumpfen Winkels bilden kann. Bei jedem Schritte begegnet es uns, daß wir die generische Idee auf verschiedene Weise umgestalten müssen; und da hierbei notwendig eine Aufeinanderfolge, in der sich uns verschiedene Begriffe, welche alle die generische Idee zur Basis haben, stattfindet: so folgt, daß wir diese als ein Ding betrachten, das sich successive umgestaltet. Um diese rein intellektuelle Aufeinanderfolge auszudrücken, wenden wir die Idee der Zeit an; und dies ist einer von den Gründen, welche die Anwendung dieser Bedingung auch auf die rein ideale Ordnung rechtfertigen. So sagen wir: ein Winkel kann nicht zu gleicher Zeit ein rechter und kein rechter sein; denn wir sehen, daß die Idee des Winkels successive durch den Unterschied, der ihn zum rechten und zum nicht rechten macht, bestimmt werden kann; aber diese Bestimmungen können nicht einmal in unserem Geiste zusammen existieren, weshalb wir nicht die absolute Unmöglichkeit der Verbindung des Unterschiedes mit dem Genus (Gattung) behaupten, sondern sie auf die Bedingung der Gleichzeitigkeit beschränken.

In diesem Satze: Ein rechter Winkel kann nicht ein stumpfer sein, ist das Subjekt nicht die generische Idee allein, sondern verbunden mit dem

Unterschiede: rechter. In dem Begriffe des Subjektes, aus diesen beiden Ideen: Winkel und rechter, gebildet, sehen wir die Unmöglichkeit, daß sich hiermit die Idee des stumpfen verbinden könne. Das geschieht ohne eine Zeitbedingung, und wird auch in diesem Falle nicht ausgedrückt. Man sagt häufig: Ein Winkel kann nicht zu gleicher Zeit ein rechter und stumpfer sein; aber niemals sagt man: ein rechter Winkel kann nicht zu gleicher Zeit ein stumpfer sein, sondern man sagt absolut: der rechte Winkel kann nicht ein stumpfer sein.

Kant bemerkt, der Irrtum entstehe daraus, daß man damit anfange, das Prädikat eines Dinges von dem Begriffe dieses Dinges zu trennen, und daß man folglich mit diesem Prädikate sein Gegenteil verbinde, was niemals einen Widerspruch mit dem Subjekte, sondern mit dem Prädikate, das mit ihm synthetisch verbunden, abgebe; ein Widerspruch, der nur statthaben könne, wenn das erste und zweite Prädikat zu gleicher Zeit gesetzt würden. Diese Bemerkung Kants ist im Grunde sehr richtig; aber sie leidet an zwei Mängeln; einmal, daß er sie als originell hinstellt, da sie doch allgemein gekannt war; und dann, daß er sie zur Bekämpfung eines Irrtums anwendet, der nur im Kopfe des Philosophen besteht, der diesen Irrtum den anderen benehmen will. Die zwei im vorigen Paragraphen analysierten Sätze bestätigen meine Behauptung: der Winkel kann nicht ein rechter und kein rechter sein. Hier ist die Bedingung der Zeit notwendig, weil die Repugnanz nicht zwischen Prädikat und Subjekt, sondern zwischen den beiden Prädikaten besteht. Der Winkel kann ein rechter und kein rechter sein, jedoch unter der Bedingung, daß dieses von verschiedenen Zeiten gelten soll. Der rechte Winkel kann nicht ein stumpfer sein; hier braucht die Bedingung der Zeit nicht ausgedrückt zu werden, weil, wenn in dem Begriffe des Subjektes die Idee: rechter, vorkommt, diese die Idee des stumpfen vollständig ausschließt.

Wenn das Princip des Widerspruches einzig für die analytischen Urteile zu gelten hätte, d. i. für jene, wo das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten ist; brauchte die Bedingung der Zeit niemals ausgedrückt zu werden; aber da dieses Princip uns auch bei allen übrigen Urteilen leiten muß; so folgt, daß man in der allgemeinen Formel von einer absolut notwendigen Bedingung bei den allermeisten Fällen nicht absehen kann. In dem gegenwärtigen Zustande unseres Intellekts, während wir auf Erden leben, ist das Nichtabsehen von der Zeit die Regel, das Absehen die Ausnahme. Soll vielleicht eine allgemeine Formel sich nur auf die Ausnahme beziehen, und will man die Regel ganz beiseite lassen?

Man begreift den Grund nicht, der Kant bewegen konnte, diesen Gegenstand mit den oben erwähnten Beispielen zu erläutern. Es ist nicht möglich, etwas noch Oberflächlicheres und dazu Unpassenderes zu sagen, als dieser Philosoph thut, wo er diesen Gegenstand mit den citierten Beispielen erläutert. „Sage ich, ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: zugleich dabei stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer anderen gar wohl gelehrt sein."

Dieses ist, außerdem daß es oberflächlich und unpassend ist, über die Maßen ungenau. Wenn der Satz hieße: ein Mensch kann nicht gelehrt und unwissend sein; so müßte alsdann die Bedingung zu gleicher Zeit beigefügt werden, weil man, da keinem Prädikate vor dem anderen der Vorzug gegeben wird, das Motiv

der Repugnanz dadurch angeben würde, die zwischen Prädikat und Prädikat, aber nicht zwischen Subjekt und Prädikat besteht. Allein in dem von Kant angeführten Beispiele: „Der Mensch, der unwissend ist, ist nicht gelehrt," ist das Subjekt nicht allein der Mensch, sondern der unwissende Mensch; das Prädikat: gelehrt, fällt auf den durch das Prädikat: unwissend, modificierten Menschen; und folglich ist der Ausdruck der Zeit nicht notwendig, und wird auch in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht angewandt.

Es ist ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Sätzen: Der Mensch, welcher unwissend ist, ist nicht gelehrt; und der Mensch, welcher unwissend ist, kann nicht gelehrt sein. Im ersten Satze braucht die Bedingung der Zeit aus den angegebenen Gründen nicht ausgedrückt zu werden, aber wohl im zweiten, weil, wenn man in absoluter Weise von der Unmöglichkeit spräche, dem Unwissenden sogar die Möglichkeit (Potenz), gelehrt zu sein, abgesprochen würde.

Das andere Beispiel Kants ist das folgende: „Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal der Ungelehrtheit nunmehr den Begriff des Subjektes mit ausmacht, und alsdann erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruches, ohne daß die Bedingung zugleich hinzukommen darf."

Man sieht den Grund nicht ein, warum Kant einen so großen Unterschied zwischen diesen zwei Sätzen aufstellt: Ein Mensch, der unwissend ist, ist nicht gelehrt; und kein unwissender Mensch ist gelehrt. In beiden Sätzen bezieht sich das Prädikat nicht allein auf Mensch, sondern auf den unwissenden Menschen; und es gilt gleich, ob ich sage: der Mensch, welcher unwissend ist, oder: der unwissende Mensch. Wenn also der Ausdruck der Zeit in dem einen Satze nicht notwendig ist, so ist er es auch nicht in dem anderen.

Wenn die Idee „unwissend" das Subjekt selbst trifft, so ist das Prädikat notwendig ausgeschlossen, weil die Ideen der Gelehrtheit und Unwissenheit kontradiktorisch sind; alsdann haben wir die Regel der Dialektiker vor uns, daß in notwendigen Materien der unbestimmte Satz dem allgemeinen gleich ist. Aus dieser Diskussion geht hervor, daß die Formel des Princips des Widerspruches beibehalten werden muß, wie sie einmal ist, und daß die Bedingung der Zeit nicht ausgelassen werden darf, weil sonst die Formel für sehr viele Fälle unnütz sein würde." [1])

Elftes Kapitel.

Der heilige Thomas und Abbé Rosmini.

Es giebt gewiß wenige, die den Namen Rosmini noch nicht haben nennen hören; aber geringer wird die Anzahl derer sein, welche die Werke gelesen, die diesem Namen eine so gerechte und wohlverdiente Berühmtheit verschafft haben. Denn diejenigen, welche seinen

[1]) Balmes. Filos. Fund. Lib. 1. Cap. 20. pag. 125. edit de Paris.

„Neuen Versuch über den Ursprung der Ideen" und seine „Erneuerung der Philosophie" gelesen und durchdacht haben, müssen zugeben, daß Rosmini ohne Widerrede einer der berühmtesten Philosophen des modernen Italien ist, und mit Recht an der Seite Vico's und Gallupi's figuriert.

Seine Sprache leidet zwar an einiger Dunkelheit; aber unter dieser Dunkelheit zeigen sich ganz deutlich die großen Merkmale des wahren spekulativen Geistes. Rosmini, ohne, streng genommen, originell zu sein, kann aber doch so genannt werden, weil er über die großen Wahrheiten der Wissenschaft durch die Erhabenheit der Ideen, welche er ausspricht, und durch die Tiefe des philosophischen Gedankens, die in seinen Schriften herrscht, viel Licht verbreitet und ausgießt.

Und es ist kein geringes Verdienst des italienischen Philosophen, daß er die Klippen zu vermeiden gewußt hat, an welchen zu oft starke Geister zerschellen, d. h. jene Zwitteroriginale, welche, um nur als originell zu erscheinen, auf Abwege geraten und so zum Irrtum und zu absurden und gefährlichen Theorien gelangen. Denn die Philosophie Rosmini's ist im Grunde die christliche Philosophie; sie ist die Philosophie des heiligen Augustin, des heiligen Anselmus und des heiligen Thomas, deren stark ausgeprägte Spuren bei jedem Schritte in den Schriften des italienischen Philosophen hervortreten. Wenn es nötig wäre und der Plan und Zweck dieses Werkes es erlaubte, würde es mir leicht sein, die innigen Beziehungen und sogar die Identität der Lehren, welche zwischen der Philosophie dieses Mannes und der des heiligen Thomas hinsichtlich der größten und wichtigsten Probleme der philosophischen Wissenschaften bestehen, zu zeigen. Hiervon kann man ein Beispiel und einen teilweisen Beweis an den Fragen über das Sein sehen. Man braucht nur die Werke Rosmini's und besonders seinen „Neuen Versuch über den Ursprung der Ideen" zu durchblättern, um sich zu überzeugen, daß seine Theorie über das Sein an sich und in seinen Verhältnissen zu den ideologischen Problemen nicht allein viele Berührungspunkte mit der des heiligen Thomas hat, sondern daß sie sogar identisch mit ihr genannt werden kann, wenn man von einigen Kleinigkeiten und Sachen von sekundärer Bedeutung absieht. Wir wollen bloß die Hauptpunkte dieser beiden Theorien hervorheben und miteinander vergleichen.

Der heilige Thomas sagt: Das Sein im allgemeinen ist der allgemeinste Begriff, der im Verstande existiert; unsere Intelligenz kann ihre Abstraktionskraft sogar bis zur gänzlichen Abstraktion von der

aktuellen Existenz treiben. Hieraus folgt, daß das mögliche Sein sozusagen der letzte objektive Terminus des menschlichen Intellektes ist. Dieser Begriff des Seins ist ein unbestimmter Begriff, der keine bestimmte Wesenheit oder Existenz explicite oder aktuell in sich enthält.

Hören wir nun den italienischen Philosophen, aber vergessen wir nicht, daß in seiner Sprache das subsistierende Sein dem existierenden Sein gleich ist, und das Wort Subsistenz gleichbedeutend ist mit Existenz.

„Wenn man Idee des Seins sagt, bezeichnet man mit diesem Ausdrucke nicht den Gedanken irgend eines partikulär subsistierenden Seins, dessen Eigenschaften alle, mit Ausnahme der aktuellen Existenz, unbekannt oder abstrakt wären, wie in der Algebra die Größen x, y, z; ebenso auch nicht den Gedanken oder die Idee eines subsistierenden Seins, das für uns unbestimmt ist, sondern die Idee des Seins bezeichnet eine reine Möglichkeit. . . . Die Möglichkeit ist die letzte Abstraktion, welche wir bei jedem unserer Gedanken machen können. Wenn wir an ein subsistierendes Sein denken, können wir noch irgend etwas von diesem Gedanken wegdenken, nämlich seine Subsistenz, ohne daß es darum aus unserem Geiste vollständig verschwände, weil ja noch die Möglichkeit dieses Seins im Gedanken bleibt. Die allgemeinste Idee von allen ist folglich die letzte Idee der Abstraktionen, nämlich das mögliche Sein, das ich einfach Idee des Seins nenne." [1]) „Vom universalen Sein," sagt er weiter,[2]) „wird nicht allein die Subsistenz, sondern auch jeder Unterschied und jede nähere Bestimmung von Art und Gattung ausgeschlossen."

„Das unbestimmte Sein als solches kann kein Ding näher bestimmen; es kann nur die Bestimmungen empfangen, welche die sich darbietenden Dinge liefern." [3]) „Was der Vollkommenheit des Seins fehlt, das wir von Natur aus durch Intuition auffassen, sind seine Terminen. Wir stellen uns diese Aktivität vor, die Sein heißt, aber wir sehen nicht, woher sie kommt oder wohin sie zielt; gerade als wenn wir wüßten, daß ein Mensch arbeitet, ohne zu wissen, was diese Thätigkeit des Menschen zum Objekt oder Terminus hat, ob er nämlich an einer Statue, an einem Gemälde, oder an einem anderen

[1]) Nuovo Saggio sull' orig. delle idee Tom. 2. pag. 20. ediz. di Milano.

[2]) Ibid. pag. 36.

[3]) Ibid. Tom. 3. pag. 52.

Dinge arbeitet. . . . Das Sein, das wir von Natur aus durch Intuition auffassen, ist unbestimmt, d. h. seiner Terminen beraubt; ist universal, insofern es alle Terminen, die es nicht enthält, empfangen kann; möglich, d. h. in Potenz, insofern es nicht einen beschränkten und absoluten Akt einschließt, sondern vielmehr einen Anfang des Aktes; mit einem Worte: alle Eigenschaften, welche wir im Verlaufe dieses Werkes dem Sein im allgemeinen beigelegt haben." [1])

Der heilige Thomas sagt: Die Idee des Seins ist eine notwendige und quasi natürliche und quasi angeborene Idee, die im menschlichen Geiste vom ersten Augenblicke erscheint, wo seine Thätigkeit in Kraft tritt. Es ist ein Licht, das in der Intelligenz leuchtet und sie beständig während ihrer allmählichen Entwicklung beleuchtet; es ist die erste Bethätigung der intellektuellen Thätigkeit. Die Idee des Seins, mit einem Worte, ist die erste befruchtende und vom Gedanken unzertrennliche Form, die conditio sine qua non, die objektive aprioriſche Bedingung der menschlichen Erkenntnis; ein Fundamentalbegriff unseres Verstandes, die Basis und das Maß aller übrigen Begriffe, die in unserem Geiste sich entwickeln und offenbaren; Begriffe, in welchen die Idee des Seins immer eingeschlossen ist und die mit derselben verschwinden; denn alle Begriffe hinsichtlich der mehr oder weniger bestimmten Objekte können als Anwendungen, Beschränkungen, und wenn man so sagen darf, als Kondensierungen dieser fundamentalen, unbestimmten und universalen Idee angesehen werden.

Rosmini sagt:[2]) „Um also zu erkennen, daß das angeborene Sein einfach ein logisches Princip, eine leitende Regel unseres Geistes, eine Idee, eine mentale Wesenheit und nicht ein reales und subsistierendes Sein ist, braucht man nur dieses Sein unparteiisch zu prüfen und zu analysieren, das wir von Natur aus auffassen und das hauptsächlich darum, weil es allen subsistierenden Wesen gemeinsam ist, nicht mit ihnen eins ist, noch sein kann, sondern vielmehr das Fundament aller ist. . . . Ich sage zweitens: dieses Sein ist eine einfache Modifikation des Geistes oder des Subjektes, das seine Anschauung besitzt. Und in der That, diese Wahrheit zeigt sich bei der aufmerksamen Betrachtung des Seins im allgemeinen. Bei dem Gedanken des Seins sehen wir, daß das von uns gedachte Sein ein

[1]) Nuovo Saggio sull' orig. delle idee Tom. 3. pag. 117.
[2]) Ibid. pag. 317 et seq.

Objekt des Geistes ist, daß es sogar die Objektivität aller Gedanken des Geistes ist, wie wir so oft gesagt haben. Es ist also wesentlich vom Subjekte und von allem, was zum Subjekte gehören kann, verschieden; es ist das Licht des Subjektes; es steht höher als das Subjekt; das Subjekt ist passiv hinsichtlich desselben, und es ist selbst auf eine ihm eigentümliche Weise wesentlich aktiv; das denkende Subjekt ist noch mehr genötigt, das Sein zu sehen, zu erkennen, als das offene Auge die Sonnenstrahlen zu sehen genötigt ist, die es vor Augen hat und die seine Netzhaut treffen. Das Sein ist unveränderlich, ist so, wie es einmal ist; das Subjekt ist veränderlich. Das Sein giebt das Gesetz dem Subjekte, welches das Sein durch Intuition auffaßt, und modifiziert es; denn in der Anschauung des Seins findet eine Modifikation, eine Aktuation des Subjektes statt; jedoch bei dieser vom Subjekte seitens des Seins erlittenen Modifikation ist das Thätige und das Leidende immer verschieden, denn sie sind zwei Gegensätze; auch dieses „Leiden" (passio) des Subjektes ist vom Sein vollständig verschieden, in welchem es seinen Terminus hat und mit welchem es sich vereinigt, indem es seine Aktion erleidet."

„Insofern das Sein als Terminus der Anschauung der Seele betrachtet wird, erhält es den Namen Objekt; hinsichtlich des Dienstes, den es uns leistet, indem es der Seele dient, alle Dinge zu erkennen, deren Aktivität sie erfährt, nenne ich es Licht, erste Idee oder erste Species." [1])

Der heilige Thomas sagt: Weil die Idee des allgemeinen Seins das Licht des menschlichen Geistes, die primitive Form seiner Manifestationen, die Basis und objektive aprioriſche Bedingung unserer Erkenntnisse ist, folgt hieraus, daß man notwendig einen tiefen, radikalen und primitiven Unterschied zwischen dem intellektuellen und dem sensitiven Gebiete, zwischen der Thätigkeit des Verstandes und den Sensationen annehmen muß. Da diese an sich und hinsichtlich ihrer Objekte wesentlich bestimmt und singularisiert sind, so liegen sie außerhalb des rein intellektuellen Gebietes. Die partikulären Wesen als existierend und die auf jene sich beziehenden Sensationen müssen eher als Materie denn als Form und wahres Objekt der intellektuellen Erkenntnis betrachtet werden.

Rosmini sagt: [2]) „Giebt es in unseren realen Sensationen

---

[1]) Rinuov. della Philos. pag. 690.

[2]) Nuovo Saggio. Tom. 3. pag. 52.

etwas, das auch nur eine entfernte Ähnlichkeit mit einem solchen idealen Sein hätte? Nicht im geringsten; ihre Natur ist vielmehr ganz das Gegenteil: die Sensationen sind alle vollkommen determiniert. In der That; da sie durch real existierende Objekte hervorgebracht werden, so sind diese Objekte ebenso wie ihre Wirkungen von allen partikulären Bestimmungen und Eigenschaften, mit welchen sie allein aktuell existieren können, begleitet. Hieraus folgt, daß zwischen der Idee des universellen möglichen Seins und zwischen der Sensation ein wahrer Gegensatz stattfindet, so daß die eine die andere ausschließt; denn die vollkommene Unbestimmtheit ist der Idee des allgemeinen und rein möglichen Seins notwendig, während die Sensationen und die Objekte, welche sie verursachen, wesentlich eine vollkommene Bestimmtheit, welche sie individualisiert und subsistierend macht, erfordern."

„Alle übrigen Dinge sind also nur durch das Sein erkennbar. Darum ist unsere Erkenntnis im gegenwärtigen Zustande wesentlich allgemein oder universal; und darum wendet sich unser Intellekt nicht zum subsistierenden partikulären Sein und beschäftigt sich damit. In der That; es giebt kein partikuläres Sein, das an sich intelligibel oder erkennbar wäre; vielmehr muß jedes partikuläre Sein erst mittels seiner Beziehung zum allgemeinen Sein intelligibel werden. Ich habe schon früher bemerkt: Da der Name „Materie" der Erkenntnis nur den existierenden Individuen einer Art beigelegt werden kann, bildet die Subsistenz allein die Materie der Erkenntnisse. Wir haben auch gesehen, daß die Art (Species) allein das Objekt des Intellekts ist, und daß die Subsistenz vom Intellekte nicht erfaßt wird und an sich nicht intelligibel ist." [1])

Der heilige Thomas sagt: Die Universalität, welche die Idee des Seins begleitet, die primitive Form und das quasi angeborene Objekt unseres Intellekts teilt sich sozusagen den übrigen Ideen und Objekten des menschlichen Intellektes mit und spiegelt sich darin ab. Darum ist die Universalität eine eigentliche Vollkommenheit und ein Charakter der intellektuellen Erkenntnis; denn während die Sinne allein wesentlich determinierte und individuelle Objekte wahrnehmen, dehnt der Intellekt seine Thätigkeit auf allgemeine Begriffe und Objekte aus, so daß man mit Wahrheit sagen kann, daß das Universelle das eigentliche Objekt des Intellektes ist. Daher kommt es auch, daß das

[1]) Nuovo Saggio. Tom. 3. pag. 147.

Objekt unseres Intellektes vielmehr die Wesenheit der Dinge als ihre Existenz ist.

Rosmini sagt:[1]) „Wenn wir das näher bestimmte Sein mittels einer Sensation erkennen, so nehmen wir mittels der Sinne ein individuelles Wesen wahr; und dieses nennen wir individuelle Perzeption. Aber wenn wir diese Wahrnehmung, ein Terminus des Seins, einzig mit der Fähigkeit, sich unbestimmt viele Male zu wiederholen, betrachten, dann haben wir die Idee oder das Bild des Dinges, und durch diese Idee erkennen wir einen Terminus, in welchen das Sein einmünden kann; aber wir erkennen noch nicht, ob es dort auch wirklich einmündet. In dieser Idee haben wir die Wesenheit, das Erkennbare, Intelligibele des Dinges. . . . Der letzte Terminus des Seins ist die Subsistenz, d. h. der vollständige Akt des Seins; die Wesenheit und das allgemeine Sein sind nichts anderes, als das Ding in der Potenz, das initiale Sein der Dinge. . . . Die Idee des Dinges ist also das Ding selbst, beraubt des Aktes, der es existierend macht. . . . Die Idee, durch welche wir das Ding erkennen, ist eben die Art; denn sie ist das freilich schon bestimmte, aber doch noch nicht vollständig bestimmte Sein, weil man sie noch nicht mit jenem Terminus betrachtet, der das Ding außerhalb des Geistes subsistent macht, und folglich an sich betrachtet, ist sie nicht das Individuum, sondern die Art (Species), insofern ihr Akt des Existierens in einer unbestimmten Anzahl von Individuen erneuert und wiederholt werden kann."

„Das Sein," sagt er weiter,[2]) „das von Natur in unserem Geiste erglänzt, zeigt sich demselben nicht als Substanz, d. h. nicht als ein subsistierendes und vollkommen kompletes Sein; und hieraus folgt, daß es sehr allgemein ist, wie ich bewiesen habe. Nun sind aber alle übrigen Dinge nur durch das Sein intelligibel; darum ist unser Intellekt in dem gegenwärtigen Zustande wesentlich universell. . . . Wenn das Sein, das sich in unserem Geiste manifestiert, durch seine wesentlichen Terminen komplet wäre; so würde es in diesem Falle ein singuläres, wesentlich durch unseren Intellekt wahrgenommenes Sein sein, weil das Sein an sich intelligibel ist, und sogar die Erkenntnis bildet. Daher kommt es, daß, obwohl die Terminen und

[1]) Nuovo Saggio. Tom. 3. pag. 114 et seq.

[2]) Ibid. pag. 147 et seq.

Objekte unserer Sensationen partikulär sind, die Erkenntnis, die wir davon haben, nur allgemein sein kann."

Diejenigen, welche die Werke des heiligen Thomas gelesen und über seine Ontologie und Ideologie ein wenig nachgedacht haben, werden ohne Schwierigkeit erkennen, daß die eben angeführten Stellen in voller Übereinstimmung mit den Hauptpunkten der vom heiligen Lehrer gegebenen Lösung einiger der hauptsächlichsten ontologischen und ideologischen Probleme sind und als wirklicher Kommentar seiner Lehre angesehen werden können. Jedoch vergesse man nicht, daß neben dieser Verwandtschaft von Lehren und Identität von Gedanken hinsichtlich der Hauptpunkte einige mehr oder weniger hervortretende Unterschiede bestehen, die man immerhin accidentell und unbedeutend nennen kann, wie schon gesagt ist; so z. B., wenn auch die Idee des Seins connatural, und wenn man will, quasi angeboren genannt werden kann, so kann dieselbe dennoch nach der Theorie des heiligen Thomas, wie wir das in der Ideologie zu zeigen Gelegenheit haben werden, streng genommen, durchaus nicht angeboren genannt werden, wie das Abbé Rosmini anzunehmen scheint; auch ist seine Perzeption für den heiligen Thomas nicht, was sie dem italienischen Philosophen ist: eine dauernde und notwendige, und der Seele seit dem ersten Augenblicke ihrer Existenz gegebene Anschauung.

Zwölftes Kapitel.

Möglichkeit des Seins.

Da das existierende Sein jenes ist, das aktuelle Existenz besitzt, so ist das mögliche Sein jenes, das existieren kann, oder mit anderen Worten: ein Ding, dem die Existenz nicht widerstreitet. Das mögliche Sein also schließt einesteils die Idee des Dinges oder die möglich genannte Wesenheit in sich, andernteils die Möglichkeit selbst, von der es diesen Namen hat, indem hieraus folgt, daß das Mögliche und die Möglichkeit sich von einander unterscheiden, wie das Konkrete und das Abstrakte; das Mögliche bezeichnet das Subjekt mit der Form der Möglichkeit; die Möglichkeit bezeichnet die Form allein ohne das Subjekt, wie die Existenz auch die Form allein des existierenden Dinges ausdrückt. Es besteht jedoch ein wohl zu beachtender Unterschied zwischen der Existenz und der Möglichkeit hinsichtlich ihrer Subjekte.

Die Existenz ist dem existierenden Dinge wesentlich innerlich, so daß das Sein nicht existierend genannt werden kann, wenn es nicht in sich selbst die Existenz hat. Dasselbe ist mit der Möglichkeit nicht der Fall, welche dem möglichen Dinge innerlich sein kann, wie das bei jener inneren Möglichkeit der Fall ist, die mit der objektiven Realität identisch ist; sie kann aber auch als dem Subjekte äußerlich betrachtet werden, insofern sie sich auf die hervorbringende Kraft bezieht, und mehr noch, insofern sie mit der Potenz, das möglich genannte Ding in den Zustand der Wirklichkeit zu führen, identisch ist.

Was die Idee selbst der Möglichkeit im allgemeinen betrifft, so können wir sie a posteriori und a priori erlangen. Wenn wir mehrere bestimmte, existierende Wesen uns gedacht haben und dann positiv von ihrer aktuellen Existenz absehen, indem wir dann mittels der Reflexion den Inbegriff ihrer Attribute als der Existenz fähig betrachten, so kann der hieraus hervorgehende Begriff der Möglichkeit als a posteriori gebildet angesehen werden, insofern die Einzelwesen und die Erfahrungsthatsachen als Fundament und Ausgangspunkt für ihre Bildung dienen. Wenn man dagegen negativ von der aktuellen Existenz absieht und mit dem Verstande zwei oder mehrere Ideen vergleicht und verbindet, von welchen die eine die andere nicht objektiv ausschließt; so haben wir die Idee einer objektiven Realität, welche keine Repugnanz zum Existieren in sich enthält, und die folglich mit absoluter Möglichkeit möglich ist. Wenn wir sagen, die Idee der auf diese Weise gebildeten Möglichkeit sei die Idee der Möglichkeit a priori, so beziehen wir uns einzig auf ihren unmittelbaren Ausgangspunkt, und wollen hierdurch nicht leugnen, daß die einzelnen durch die Erfahrung erkannten Phänomene das Fundament und der nähere oder entferntere Ursprung der Idee der Möglichkeit seien, oder doch wenigstens die conditio sine qua non ihrer Existenz bilden.

Nach diesen Bemerkungen und nach der bisher aufgestellten Lehre ist es leicht zu erkennen, daß die Idee der Möglichkeit einem Dinge unter einem zweifachen Gesichtspunkte zukommen kann. Daher entsteht auch die gewöhnliche Einteilung der Möglichkeit in innere und äußere Möglichkeit. Möglich mit innerer Möglichkeit heißt jenes, das in seinem Begriffe keine Repugnanz, aktuell zu existieren, enthält, oder mit anderen Worten: die innere Möglichkeit bildet sich durch die gegenseitige Nichtausschließung der wesentlichen Attribute und Eigentümlichkeiten eines Dinges. Wenn ich ein Dreieck als eine Figur mit drei Linien, deren Endpunkte sich berühren, denke, habe ich ein mög-

liches Sein mit innerer Möglichkeit; denn die Vereinigung dieser Ideen schließt keinen Widerspruch in sich und es giebt nichts, das diesem Objekte die passive Habilität und gleichsam subjektive Fähigkeit, zu existieren, benähme. Das Gegenteil würde folgen, wenn ich das Dreieck als einen Kreis denken wollte; denn dadurch, daß ich jenem die Attribute des Kreises beilegte, zerstörte ich seine Wesenheit, auch objektiv genommen, und ich würde das durch das Nichtsein zerstörte Sein, d. h. das absolute Nichts denken, das gewiß gar keine Fähigkeit zu existieren besitzt. Die Nichtrepugnanz der wesentlichen Prädikate, wenn sie auch zur Bildung der inneren Möglichkeit des Dinges genügt, ist jedoch nicht für sich allein hinreichend, daß die Wesenheit in jeder Hinsicht und absolut möglich heißt. Hieraus entsteht die Notwendigkeit, außerdem noch die äußere Möglichkeit anzunehmen, welche in ihrem Begriffe die Beziehung zu irgend einem Dinge enthält, das fähig ist, die aktuelle Existenz der Wesenheit, welche an sich nicht die Repugnanz zum Existieren einschließt, mitzuteilen. So kommt also die äußere Möglichkeit einem Dinge zu, insofern irgend eine Kraft existiert, welche es aus der Potenz zum Akte des Existierens bringt. Darum heißt auch diese Möglichkeit relativ, dagegen die innere Möglichkeit wird absolut und metaphysisch genannt.

Aus dem Bisherigen folgt, daß die Benennung möglich nicht allein den Wesenheiten vor ihrer Existenz zukommt, sondern auch jenen, die schon existiert haben oder jetzt noch existieren, da es klar ist, daß die aktuelle Existenz nicht allein die Nichtrepugnanz der Vollkommenheiten oder Attribute der Wesenheit ausschließt, sondern vielmehr dieselbe geradezu einschließt, wie ebenfalls auch ihre Beziehung zu dem hinreichenden Grunde ihrer Existenz und ihrer Möglichkeit als verwirklicht. Darum sagt man reine Möglichkeit, wenn man die Möglichkeit des Dinges bezeichnen will, insofern es die aktuelle Existenz positiv ausschließt. Aus dem Gesagten folgt ferner, daß, obgleich die Fähigkeit des Dinges, hervorgebracht zu werden (productibilitas), in gewisser Weise von seiner Möglichkeit abhängt und in gewissem Sinne später als sie ist, diese Beziehung doch nicht derartig ist, daß sie diese beiden Begriffe, auch objektiv genommen, zu identischen Begriffen machte. Jedes hervorbringbare Ding ist möglich, aber nicht jedes mögliche Ding ist hervorbringbar. Gott ist ein mögliches Wesen, weil seine Wesenheit nicht allein keinen Widerspruch oder Repugnanz zum Existieren einschließt, sondern vielmehr die absolute Notwendigkeit der

Existenz involviert; und doch ist es gewiß, daß Gott nicht hervorbringbares Wesen genannt werden kann.

Der heilige Thomas behandelt diesen wichtigen Gegenstand an verschiedenen Orten seiner Werke mit der ihm eigenen Gediegenheit und Gründlichkeit. Ich will eine Stelle hersetzen, wo er seine Theorie über diesen Punkt entwickelt.

„Auf dreifache Weise[1]) kann ein Ding möglich oder unmög-

[1]) Quaest. Disp. De Pot. Quaest. 1. Art. 3: Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 5. Metaphy. possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam, sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsum, sicut dicimus possibile, quod non est impossibile esse; et impossibile dicimus, quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile, secundum potentiam mathematicam, quae est in geometricis. . . . Hoc autem possibile praetermisso, circa alia duo consideremus. Sciendum est ergo, quod impossibile, quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum seipsum, dicitur ratione discohaerentiae terminorum: omnis autem discohaerentia terminorum, est in ratione alicujus oppositionis: in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur 10. Metaphy. Unde in omni tali impossibili, implicatur affirmationem et negationem esse simul; hoc autem nulli activae potentiae attribui potest: quod sic patet: Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem ejus cujus est; unumquodque autem agens est natum agere sibi simile, unde omnis actio activae potentiae terminatur ad esse. Etsi enim aliquando fiat per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est, nisi in quantum esse unius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi: et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis, quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse; unde nec principaliter, nec ex consequenti, potest esse terminus alicujus actionis potentiae activae. Impossibile vero, quod dicitur secundum aliquam potentiam, potest attendi dupliciter: uno modo propter defectum ipsius potentiae ex seipsa, quia videlicet, ad illud effectum non potest se extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam. Alio modo ab extrinseco, utpote cum potentia alicujus impeditur vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri, tribus modis: uno modo propter defectum potentiae activae, sive in transmutando materiam, sive in quocunque alio. Alio modo propter aliquod resistens vel impediens. Tertio modo hoc quod id, quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Ea ergo quae sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo, Deus facere potest, quia ejus potentia cum sit infinita, in nullo defectum patitur, nec est aliqua materia, quam transmutare non possit ad

lich genannt werden. Erstens hinsichtlich irgend einer aktiven oder passiven Potenz, wie das Gehen vom Menschen als möglich ausgesagt wird wegen seiner Potenz oder Fähigkeit, sich zu bewegen; dagegen wird das Fliegen als ihm unmöglich bezeichnet. Zweitens wird ein Ding möglich genannt, nicht wegen irgend einer Kraft oder Fähigkeit, sondern wegen seiner Wesenheit selbst; so nennen wir möglich das, dem das Sein oder Existieren nicht widerstreitet; und unmöglich das, das notwendigerweise nicht ist oder existiert. Drittens wegen der mathematischen Potenz, welche sich in den geometrischen Dingen findet. . . . Wir lassen diese letzte Weise für jetzt beiseite und beschäftigen uns nur mit den beiden ersten Arten von Möglichkeit."

„Man muß zunächst wissen, daß das Unmögliche, das ohne Beziehung auf irgend eine Potenz also genannt wird, wegen des Widerspruches der Terminen als an sich unmöglich konstituiert wird; und da jeder positive Widerspruch und Repugnanz der Terminen sich auf irgend einen Gegensatz stützt, und anderseits in jedem Gegensatze Affirmation und Negation eingeschlossen ist, so muß bei jedem Unmöglichen dieser Art zu gleicher Zeit Affirmation und Negation vorhanden sein. Eine solche Wirkung kann unmöglich durch irgend eine aktive Potenz hervorgebracht werden. Dies wird auf folgende Weise bewiesen: Jede aktive Potenz und jede Produktionskraft steht in Beziehung und entspricht der Aktualität und dem Wesen des Dinges, dessen aktive Potenz oder Vermögen sie ist. Dann strebt jedes Agens als solches dahin, eine sich ähnliche Wirkung hervorzubringen, weshalb jede Thätigkeit eines aktiven Vermögens im Sein irgend eines Dinges endet. Nun aber kann das, was Behauptung und Verneinung zu gleicher Zeit einschließt, nicht den Begriff des Seins, noch auch den des Nichtseins haben; denn das Sein vernichtet das Nichtsein, und das Nichtsein das Sein, weshalb weder direkt noch indirekt jenes der Terminus der Thätigkeit irgend eines aktiven Vermögens sein kann, das Behauptung und Verneinung zu gleicher Zeit einschließt."

---

libitum; ejus enim potentiae resisti non potest. Sed id, quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest; cum Deus sit actus maxime et principale ens.

Unde ejus actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter; et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera; nec aliquod eorum, in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae; sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit: propter quod dicitur a quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri.

„Was das Unmögliche hinsichtlich irgend eines Vermögens betrifft, so kann diese Unmöglichkeit auf zweierlei Weise dem Dinge zukommen; erstens wegen Mangels des aktiven Vermögens an sich, wie das zutrifft, wenn seine Wirksamkeit sich nicht auf die Hervorbringung irgend einer bestimmten Wirkung erstreckt, und wenn das natürliche Agens nicht passenderweise eine Materie disponieren kann; zweitens wegen irgend einer dem aktiven Vermögen oder der thätigen Kraft äußerlichen oder fremden Sache, wie das geschieht, wenn diese in ihrer Thätigkeit durch irgend eine Ursache oder ein Hindernis behindert ist. So kann man also sagen, daß die Hervorbringung einer Wirkung in Betreff der hervorbringenden Ursache in dreifachem Sinne unmöglich ist: Erstens wegen Mangels des Vermögens, sei es hinsichtlich der Disposition des Gegenstandes oder hinsichtlich jedweder anderen Modifikation; zweitens wegen eines Agens, das widerstrebt oder auf irgend eine Weise ein Hindernis der Thätigkeit des aktiven Vermögens setzt; drittens, wenn das, was unmöglich heißt, absolut nicht Terminus irgend einer Thätigkeit sein kann."

„Jene Dinge also, welche hinsichtlich der Natur und für die natürlichen Agens im ersten und zweiten Sinne unmöglich sind, können von Gott gemacht werden; denn da sein Vermögen unendlich ist, ist es keinem Mangel oder Hindernis von seiten der anderen Agens unterworfen; auch existiert keine Materie, die nicht seinem Willen gemäß verändert und umgewandelt werden könnte, da nichts seiner Macht widersteht. Allein Gott kann das nicht machen, was im dritten Sinne unmöglich heißt: denn da er das höchste und erste Sein ist, so kann seine Thätigkeit nur das Sein als Terminus und Wirkung haben. Darum kann er nicht machen, daß die Behauptung und Verneinung zu gleicher Zeit wahr sei, noch kann er irgend ein Ding verwirklichen oder hervorbringen, das diese Klasse von Unmöglichkeit einschließt. Man sagt nicht, er könne dies nicht aus Mangel an Macht vollbringen, sondern vielmehr wegen Defekt des Möglichen, weil es nicht die Natur des Möglichen hat. Dieses ist der Grund, warum einige sagen, Gott könne es machen, aber es könne nicht vollbracht werden."

Wie man sieht, wird in diesen Worten des heiligen Thomas nicht allein mit aller Klarheit die wahre Idee der Möglichkeit im allgemeinen mit ihren verschiedenen Einteilungen auseinandergesetzt und entwickelt, sondern sie enthalten auch interessante Lehren für die Lösung der großen und schwierigen Probleme hinsichtlich der Möglichkeit der

Dinge sowohl an sich, als auch in ihren Verhältnissen zur göttlichen Allmacht. Wenn die äußere Unmöglichkeit das Verhältnis der Wirkung zu ihrer hervorbringenden Ursache, und die innere die Repugnanz der Terminen in einer Wesenheit einschließt, so ist es nicht unrichtig, wenn man, diese metaphysische Unmöglichkeit als Ausgangspunkt genommen, sagt, daß die äußere Möglichkeit und Unmöglichkeit sich vervielfachen im Verhältnisse zu der Vielheit der hervorbringenden Ursachen und der Wirksamkeit oder Macht ihrer aktiven Kraft. Die äußere Möglichkeit also, die sich in physische und moralische teilt, kann in eben so viele Arten geteilt werden, als es Arten von hervorbringenden existenten Ursachen giebt. Die Wirkung, welche dem Engel möglich ist, ist es nicht für den Menschen, und die, welche diesem möglich ist, ist es nicht für das Tier, die Pflanze und jedes andere niedrigere Agens. Die Reihe der äußeren Möglichkeiten entspricht also der Reihe und Natur der Wesen; denn „jedes aktive Vermögen", sagt der heilige Thomas mit Recht, „ist der Wirklichkeit und Seinsweise des Dinges, wozu es gehört, entsprechend." Es fällt demnach bei Gott allein die äußere Möglichkeit mit der inneren Möglichkeit zusammen und ist mit ihr identisch, weil allein bei ihm das aktive Vermögen unendlich wie seine Wesenheit, absolut jeder Beschränkung hinsichtlich des Seins als Wirkung entbehrt. Dies ist der fruchtbare Keim zur Bestimmung der Abhängigkeit des möglichen Seins hinsichtlich Gottes, und der Schlüssel des Verhältnisses zwischen der Möglichkeit der Wesen und der göttlichen Allmacht.

„Alle bekennen allgemein," sagt der heilige Thomas,[1]) „daß Gott

[1]) Summa Theol. P. 1. Quaest. 25. Art. 3: Respondeo dicendum, quod communiter confitentur omnes, Deum esse omnipotentem: sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse, quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, omnia posse Deum.

Sed si quis recte consideret (cum potentia dicatur ad possibilia), cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur, quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum 5. Metaphy. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia, quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud, quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia

allmächtig ist; aber es ist nicht so leicht, den Begriff dieser Allmacht zu bestimmen; denn es kann ein Zweifel darüber entstehen, was unter dem Worte: alle Dinge verstanden werden muß, wenn man sagt, Gott könne alle Dinge machen. Aber wenn man genau zusieht und berücksichtigt, daß potentia (Macht, Vermögen) hinsichtlich der möglichen Dinge also genannt wird, so kann, wenn man spricht, Gott könne alles, dieses nichts anderes heißen oder bezeichnen, als daß er alles Mögliche könne und deshalb allmächtig genannt werde. Möglich wird indessen etwas auf zweierlei Weise genannt; erstens hinsichtlich irgend eines Vermögens, wie das dem menschlichen Vermögen Unterworfene dem Menschen möglich genannt wird. Zweitens absolut, je nach Verhältnis der Terminen. Man kann nun nicht sagen, daß Gott allmächtig heiße, weil er alle Dinge, welche der geschaffenen Kreatur möglich sind, hervorbringen könne; denn Gottes Macht erstreckt sich noch auf viele andere Dinge. Auch kann man nicht sagen,

---

potest omnia, quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquod possibile, vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum: possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere: impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum, quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa. Sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium objectum, ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti (quod subditur divinae potentiae), quod implicat in se esse, et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Ea vero, quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, non erit impossibile apud Deum omne verbum. Id enim, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest; quia nullus intellectus potest illud concipere.

Gott heiße allmächtig, weil er alle Dinge könne, die seiner Macht möglich sind, sonst hätte man in der Erklärung der Allmacht einen Zirkelschluß; denn es wäre ebensoviel als sagen: Gott ist allmächtig, weil er alles kann, was er kann. Es muß darum Gott allmächtig genannt werden, weil er alle Dinge kann, die absolut möglich sind, was die zweite Art und Weise ist, wie man ein Ding möglich nennen kann."

„Man nennt etwas absolut möglich oder unmöglich je nach Verhältnis der Terminen; möglich, wenn das Prädikat dem Subjekte nicht widerstreitet, z. B. Sokrates sitzt; absolut unmöglich, wenn das Prädikat dem Subjekte widerstreitet, z. B. der Mensch ist ein unvernünftiges Wesen."

„Man muß auch beachten, daß, da jedes Agens eine sich ähnliche Wirkung hervorbringt, jeder aktiven Potenz ihr Mögliches als eigentliches Objekt entspricht gemäß der Natur jenes Aktes, worauf sich die aktive Potenz gründet; wie z. B. die Potenz oder die Kraft zu erwärmen sich auf das zu Erwärmende als ihr eigentliches Objekt bezieht. Nun ist aber das göttliche Sein, worauf sich die Macht Gottes gründet, ein unendliches Sein, ohne Beschränkung durch irgend eine Gattung von Sein, und enthält in sich die Vollkommenheit jedes Seins. Aus diesem Grunde ist alles, was den Begriff des Seins haben kann, unter dem absolut Möglichen enthalten, hinsichtlich dessen Gott allmächtig heißt. Da nichts dem Begriffe des Seins als nur das Nichtsein entgegensteht, so folgt, daß dem Begriffe des absolut Möglichen, dessen Verwirklichung in das Gebiet der göttlichen Allmacht gehört, nur allein das Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit widerstreitet; denn dies ist nicht der göttlichen Allmacht unterworfen, nicht wegen Mangel an göttlicher Macht, sondern weil es nicht den Begriff des Schaffbaren oder des Möglichen hat. Alle Dinge also, welche keinen Widerspruch einschließen, sind unter jenem Möglichen enthalten, hinsichtlich dessen Gott allmächtig genannt wird; jedoch die Dinge, welche einen Widerspruch einschließen, unterliegen nicht der göttlichen Allmacht, weil sie nicht den Begriff des Möglichen haben können. Darum sagt man besser: sie können nicht gemacht werden, als: Gott kann sie nicht machen. Dies ist auch dem Worte des Engels nicht entgegen: non erit impossibile apud Deum omne verbum; denn was einen Widerspruch enthält, kann nicht Wort sein; denn kein Verstand kann es denken."

Dreizehntes Kapitel.

Folgerungen und Anwendungen der im vorigen Kapitel aufgestellten Lehre. (Möglichkeit des Seins.)

Folgerichtig nahm Cartesius bei seiner Meinung über die Veränderlichkeit des Wesens der Dinge auch eine seltsame Meinung über die Möglichkeit an, indem er behauptete, daß die absolute oder innere Möglichkeit der Dinge in Wirklichkeit später sei als die Allmacht und von derselben abhange. „Es widerstreitet", sagt er, „daß der Wille Gottes nicht indifferent hinsichtlich aller Dinge gewesen sei, die hervorgebracht sind oder noch hervorgebracht werden; denn man kann kein Gutes, keine Wahrheit, kein Ding, das geschaffen, gemacht oder unterlassen werden kann, denken, dessen Idee in dem göttlichen Intellekte nicht existiert hätte, bevor sein Wille sich entschloß, zu machen, daß diese Dinge als solche wären. Ich rede hier nicht allein von der Priorität der Zeit, sondern auch von der Ordnungs- oder Gedankenpriorität, so daß diese Idee des Guten Gott bewogen hätte, eine Sache eher als eine andere zu wählen. Zum Beispiel: Gott wollte nicht deshalb die Welt in der Zeit schaffen, weil er sah, daß dies besser sei, als sie von Ewigkeit her schaffen; noch wollte er deshalb, daß die drei Winkel eines Dreieckes gleich wären zwei rechten, weil er erkannte, daß es nicht anders sein könnte; sondern im Gegenteil, weil er die Welt in der Zeit schaffen wollte, darum ist es so besser, als wenn er sie von Ewigkeit her geschaffen hätte; weil er wollte, daß die drei Winkel eines Dreieckes gleich wären zwei rechten, darum ist es wahr und kann nicht anders sein." [1])

Diese jenes Philosophen würdige Meinung, der da durch seinen methodischen Zweifel mehr zum Auseinanderreißen der Philosophie und Theologie beigetragen hat, als viele seiner Bewunderer glauben; der dem Rationalismus Thür und Thor öffnete und zur Entwickelung desselben mächtig beitrug, zu diesem Rationalismus, der in den letzten Jahrhunderten für die Kirche und die Gesellschaft so traurige Resultate hervorgebracht hat und noch hervorbringt; diese Meinung, sage ich, ist ein weiterer Beweis davon, was die menschliche Vernunft vermag, wenn sie sich von der göttlichen Vernunft loszumachen sucht, und was

[1]) Antwort auf die Einwürfe.

aus der Philosophie wird, wenn in ihr nur das rein rationelle Element, getrennt vom traditionellen und theologischen Elemente, herrscht.

Übrigens genügt die lichtvolle, im vorigen Kapitel angegebene Lehre des heiligen Thomas, um die absurde und gefährliche Meinung des Cartesius vollständig zu widerlegen.

In der That; wenn die absolute innere Möglichkeit wirklich und formell vom Willen Gottes abhängt; so wird dieser machen können, daß die unmöglichen Dinge mit absoluter Unmöglichkeit und mit widerstreitenden Terminen aufhören, unmöglich mit innerer Unmöglichkeit zu sein: zum Beispiel, daß ein Steinmensch möglich sei, oder ein Dreieck ohne drei Winkel; er wird also machen können, daß etwas sei und nicht sei zu gleicher Zeit; wie er in dem angegebenen Beispiele machen könnte, daß etwas Mensch wäre, d. h. eine Natur, deren Begriff wesentlich die Vernünftigkeit einschließt, und zu gleicher Zeit Stein, d. h. eine Natur, die wesentlich diese Vernünftigkeit ausschließt, was etwas hervorbringen hieße, das Mensch und wieder nicht Mensch wäre, oder wie der heilige Thomas sehr gut sagt, „Gott würde ein Ding hervorbringen, das die Behauptung und Verneinung zu gleicher Zeit in sich schlösse, was kein aktives Vermögen vermag denn die Behauptung und die Verneinung einer und derselben Sache kann weder den Begriff des Seins noch des Nichtseins haben, weil das Sein das Nichtsein und das Nichtsein das Sein aufhebt, weshalb es weder von vorn herein noch ex consequenti Terminus irgend einer Thätigkeit des aktiven Vermögens sein kann." — Die Meinung des Cartesius also, die schon dem gesunden Menschensinne zuwider ist, schließt außerdem den Ruin des Principes des Widerspruches in sich, und mit ihm die Zerstörung aller Gewißheit, das Verschwinden der Grundgesetze jeder Wissenschaft, und die Vernichtung der menschlichen Vernunft; und ihr letztes Resultat wird unvermeidlich der absolute Skeptizismus sein. Aber noch mehr; diese Meinung, die beim ersten Blicke bloß ungenau zu sein scheint, ja sogar die Allmacht zu erhöhen scheint, zerstört in Wahrheit den wahren Begriff der göttlichen Allmacht und ihre philosophische Auffassung an der Wurzel. Wenn die Dinge darum müssen möglich genannt werden, insofern und weil sie von Gott hervorgebracht werden können; so ist es unmöglich, einen eigentlichen Begriff von der Allmacht anzugeben; denn es ist unbestreitbar, daß in dieser Hypothese Gott allmächtig sein und genannt werden müsse, weil er alle Dinge hervorbringen könnte, welche er wollte, was der Bemerkung des heiligen Thomas gemäß einen wahren

Zirkelschluß in der Erklärung der Allmacht bilden würde. Es ist ferner unzweifelhaft, daß diese Erklärungsweise des Begriffes der Allmacht auch auf alle geschaffenen endlichen hervorbringenden Ursachen oder Kräfte angewandt werden könnte, weil wir von jeder derselben mit Wahrheit sagen könnten, daß sie alle ihrem Vermögen möglichen Dinge machen können, oder was auf eins hinauskommt: daß sie alles hervorbringen können, was sie können. Entweder ist demnach diese Idee von der Allmacht falsch, oder man muß dieses Attribut allen geschaffenen endlichen Ursachen beilegen.

Es kann der Kontrast und Gegensatz zwischen der Meinung des Cartesius und der Lehre des heiligen Thomas nicht hervorspringender sein. Wenn man uns fragt, warum ein rationeller Mensch kein Widerspruch ist, so müßten wir der Meinung des französischen Philosophen gemäß antworten: weil ihn Gott hervorbringen kann; wenn man nun uns frägt, warum ein Steinmensch nicht existieren könne, so könnten wir nur antworten: er kann nicht existieren, weil Gott ihn nicht hervorbringen will, oder auch wohl, weil er nicht kann: was einen handgreiflichen Zirkelschluß enthalten würde.

Sehr verschieden hiervon und auch mehr philosophisch würde ohne Zweifel die Antwort gemäß der Theorie des heiligen Thomas sein. Es ist ein rationeller Mensch kein Widerspruch, weil er den Begriff des Seins haben kann, weil diese beiden Begriffe sich nicht gegenseitig ausschließen, und nicht Behauptung und Verneinung einer und derselben Sache, sondern nur Behauptung allein enthalten. Es widerstreitet, daß ein Steinmensch existieren könne, weil Zusammenhangslosigkeit und positiver, absoluter Gegensatz zwischen diesen zwei Ausdrücken besteht, und die Vereinigung dieser beiden Begriffe Behauptung und Verneinung einer und derselben Sache einschließt. Mit einem Worte: Gott kann etwas hervorbringen, das rationeller Mensch ist, weil es den Begriff des Seins haben kann; er kann nicht einen Steinmenschen hervorbringen, weil er das Nichtsein ist; und das Nichtsein und das Nichts können nicht Terminus der Hervorbringung von seiten der unendlichen Macht Gottes sein. „Nichts widerstreitet dem Begriffe des Seins, als das Nichtsein", sagt der heilige Thomas[1]);

[1]) Sum. Theol. P. 1. Quaest. 25. art. 3: Nihil autem opponitur rationi entis nisi non-ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod implicat in se esse et non esse simul: hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis.

„jenes also widerstrebt der Wesenheit des absolut Möglichen, das in sich selbst Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit enthält; und dieses ist, was der göttlichen Allmacht nicht unterworfen ist, nicht wegen Mangel an der Macht Gottes, sondern weil es nicht den Begriff des Machbaren oder Hervorbringbaren haben kann." — „Weil das Objekt und die Wirkung des aktiven Vermögens",[1]) sagt er anderswo, „das verwirklichte Sein ist und kein Vermögen eine Thätigkeit ausüben kann, wenn ihm sein Objekt fehlt, wie z. B. das Gesicht nicht sieht, wenn nicht wirklich ein sichtbares Objekt vorhanden ist; so muß man notwendig sagen, daß Gott das nicht kann, was gegen den Begriff des Seins als solches ist. . . . Gegen den Begriff des Seins ist zunächst, was den Begriff des Seins aufhebt oder zerstört. Nun wird aber der Begriff des Seins durch sein Gegenteil zerstört, wie z. B. auch der Begriff oder die Natur des Menschen durch jenes zerstört wird, was dem Menschen selbst oder einem seiner Hauptteile entgegengesetzt und zuwider ist; dem Sein ist das Nichtsein entgegengesetzt, also kann Gott nicht machen, daß dieselbe Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei. . . . Die Entfernung jedes der wesentlichen Principien bringt die Zerstörung des Dinges selbst mit sich; wie also Gott nicht machen kann, daß ein Ding zu gleicher Zeit sei und nicht sei, so kann er auch nicht machen, daß dem Dinge eines von seinen wesentlichen Principien oder Bestandteilen fehle und doch dasselbe Ding bleibe, z. B. daß der Mensch keine Seele habe und doch Mensch sei."

Wenn man gegen diese Lehre einwendet, daß, dieselbe einmal als wahr angenommen, daraus folgen würde, daß die Allmacht Gottes von der absoluten inneren Möglichkeit der Dinge abhange, und

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 25: Quia potentiae activae objectum et effectus est ens factum (nulla autem potentia operationem habet, ubi deficit ratio sui objecti, sicut visus non videt, deficiente visibili in actu), oportet, quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis in quantum est ens, vel facti entis in quantum est factum. . . . Primo quidem igitur contra rationem entis est, quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus vel partium ipsius; oppositum autem entis est non-ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum et idem esse et non esse, quod est contradictoria esse simul. . . .

Ad remotionem cujuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere, quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ipsa remanente, sicut quod homo non habeat animam.

daß seine schöpferische Thätigkeit für ihre Ausübung dieser Möglichkeit bedürfe; so braucht man nur zu bedenken, um einen solchen Einwurf zu widerlegen, daß die Natur und die Attribute Gottes, wenn sie auch an sich und in Wirklichkeit mit vollkommener Identität identisch sind, dieses doch nicht hinsichtlich unseres Intellektes sind, der sich nicht allein verschiedene Begriffe der göttlichen Vollkommenheiten bilden kann, sondern auch eine bestimmte Ordnung unter ihnen aufstellt, indem er ein Attribut als unmittelbares Fundament und virtuellen Grund des anderen betrachtet.

Die Allmacht Gottes schließt nicht die Intelligenz nach ihrem formellen und ausdrücklichen Begriffe in sich; und doch wäre die Behauptung absurd, daß die göttliche Allmacht auf eine blinde Weise und mit notwendiger Bestimmung handele; dies hieße die Natur Gottes zerstören, da man ihr die Intelligenz und Freiheit absprächte. Man muß also annehmen, daß die Allmacht in Betreff der Intelligenz die *vorbildlichen Ideen* oder Typen voraussetzt, welche die Norm und die Formen der göttlichen Intelligenz sind; Ideen, die nach unserer Denkweise der Allmacht naturgemäß vorausgehen und von ihr verschieden sind, in Übereinstimmung mit welchen und in Beziehung zu welchen die Allmacht aktiv wirkt. Wenn man also sagt, die schöpferische Thätigkeit und die Allmacht hange von der inneren absoluten Möglichkeit der Dinge ab, so kann man dies ohne weiteres zugeben, wenn man es auf die intellektuellen Typen oder vorbildlichen Ideen bezieht, die in der göttlichen Intelligenz präexistieren und nach welchen die Allmacht wirkt. Man muß aber diese Folgerung als absurd verwerfen, wenn man andeuten will, daß in der angegebenen Hypothese die Allmacht von der absoluten Möglichkeit der Wesen als von einer *mitwirkenden Ursache* zur Hervorbringung der Dinge abhange, oder mit anderen Worten: wenn man die innere Möglichkeit als *Mitursache* hinsichtlich der Allmacht betrachtet.

Diese Bemerkungen und der Begriff der absoluten Möglichkeit nach der Lehre des heiligen Thomas genügen, um auch die Unrichtigkeit der Meinung des Abbé *Antonio Genovesi* hinsichtlich der *moralischen* Unmöglichkeit kennen zu lernen. Bekanntlich wird die *moralische* Unmöglichkeit allgemein als in der *Schwierigkeit* bestehend angenommen, daß ein Ding sich verwirkliche oder zu stande komme, wenn die Regeln der Klugheit und der gewöhnliche Lauf der Dinge berücksichtigt werden, ohne daß deshalb die Existenz der unmöglichen Wirkung mit moralischer Unmöglichkeit irgend einen Widerspruch ein-

schlösse, oder auch die Aufhebung der allgemeinen und konstanten Naturgesetze erforderte und mit sich brächte. Wenn wir aber dem Abbé Genovesi glauben, so „nennen die Philosophen moralisch unmöglich die Dinge, welche innerlich möglich sind, die aber doch von Gott nicht hervorgebracht werden können, weil sie mit seiner Natur im Widerspruche stehen, z. B. das Lügen, Irren, Sündigen oder das Urheberseiн der Sünde."

Es wird gewiß schwer sein, so viele und so große Irrtümer in so wenige Worte zu fassen; und noch schwerer wird es zu begreifen sein, wie ein katholischer Philosoph und Priester von der Natur Gottes mit so großer Unschicklichkeit sprechen und in so handgreifliche und offenbare Widersprüche verfallen konnte. Wenn wir die vollständig ungegründete Voraussetzung, daß er nämlich den Philosophen seine eigene Idee von der moralischen Unmöglichkeit unterschiebt, bei Seite lassen; so springt sofort der auffallende Widerspruch in die Augen, dem er mit seiner Voraussetzung verfällt, daß das Lügen, Irren und Sündigen innerlich möglich sei bei Gott. Was wäre ein Gott, der lügen und sündigen könnte? und doch, wenn dieses innerlich möglich ist, so kann es von Gott hervorgebracht und verwirklicht werden, da es nach der angegebenen Lehre des heiligen Thomas und nach jeder gesunden Philosophie, ja sogar dem gesunden Menschenverstande gemäß klar ist, daß Gott allmächtig ist und also heißt, weil er alles hervorbringen kann, was mit innerer Möglichkeit möglich ist. Es ist demnach entweder das Lügen und Sündigen nicht innerlich möglich bei Gott, oder er kann es in seiner Natur verwirklichen.

Wenn dieser Schriftsteller über diesen Punkt die Lehre des heiligen Thomas zu Rate gezogen hätte, von dessen Metaphysik er zuweilen lobend spricht; so würde er leicht erkannt haben, daß die Akte des Lügens, Irrens und Sündigens aufhören, mögliche Dinge mit innerer und absoluter Möglichkeit auf Seite Gottes zu sein, da sie seiner Natur mehr widerstreiten und sich seiner göttlichen Wesenheit mehr widersetzen, als die Unvernünftigkeit der Natur auf Seite des Menschen.

„Weil Gott mittels seines Willens wirkt," sagt der heilige Lehrer,[1])

[1]) Summa cont. Gent. Lib. 2. cap. 25: Rursus, quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere, quae non potest velle. Quae autem velle non possit, considerari potest, si accipiamus qualiter in divina

„so kann er jenes nicht thun, was er nicht wollen kann. Was das für Dinge sind, die er nicht wollen kann, wird man leicht erkennen, wenn man betrachtet, in welchem Sinne die Notwendigkeit hinsichtlich des göttlichen Willens statthaben kann; denn das, was notwendig existieren muß, ist unmöglich, daß es nicht existiere; und was unmöglich existieren kann, existiert auch notwendig nicht. Es ist klar, daß Gott nicht machen kann, daß er nicht existiere, oder daß er nicht gut, nicht glückselig sei; denn mit absoluter Notwendigkeit will er sein Dasein, seine Güte und seine Glückseligkeit. Vorhin ist auch bewiesen, daß Gott nicht das Böse wollen kann; woraus folgt, daß er auch nicht sündigen kann."

„Der Wille," sagt er anderswo,[1]) „wendet sich niemals zum Bösen, ohne daß im Intellekte irgend ein Irrtum vorhanden ist, wenigstens hinsichtlich des Einzeldinges, das gewählt wird. Denn da das Objekt des Willens das erkannte Gute ist; so kann dieser nicht das Böse wählen, wenn es sich ihm nicht unter irgend einer Hinsicht als gut darstellt, was ohne irgend einen Irrtum nicht geschehen kann. Da nun aber im göttlichen Intellekt kein Irrtum vorhanden sein kann; so kann auch sein Wille sich nicht zum Bösen hinwenden. Gott ist das höchste Gut; das höchste Gut schließt notwendig jede Gemeinschaft mit dem Bösen aus. . . . Somit kann der göttliche Wille sich nicht zum Bösen wenden." — „Auf zweifache Weise wird gesagt,[2])

---

voluntate necessitas esse possit: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse, et quod impossibile est esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum, ut in primo Libro ostensum est.

Item ostensum est, quod Deus non potest velle aliquod malum: unde patet, quod Deus peccare non potest.

[1]) Ibid. Lib. 1. cap. 95: Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione exsistente, ad minus in particulari eligibili; quam enim voluntatis objectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum; et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error. Non igitur voluntas ejus potest ad malum tendere. Deus est summum bonum; summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali. . . . Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

[2]) Quaest. Disp. de Pot. Quaest. 1. art. 6: Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, Deum absolute aliquid non posse, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte voluntatis: alio modo ex parte potentiae. Ex parte quidem voluntatis, Deus non potest facere, quod non potest velle; cum, autem nulla voluntas possit velle contrarium ejus, quod naturaliter vult

daß Gott etwas absolut nicht könne. Erstens hinsichtlich des Willens . . . und in diesem Sinne kann Gott das nicht, was er nicht wollen kann. Da kein Wille das Gegenteil von dem wollen kann, was er von Natur will, wie wir sehen, daß der menschliche Wille nicht das Unglück als solches wollen kann; so ist klar, daß der göttliche Wille nicht das wollen kann, was seiner Güte entgegen ist, welche er durch seine Natur selbst und notwendig will und liebt. Da nun aber die Sünde einen Defekt oder eine Privation der göttlichen Güte enthält, so kann Gott nicht sündigen wollen; woraus folgt, daß man absolut anerkennen muß, daß Gott nicht sündigen kann."

Es wäre unnütz, wenn wir uns noch länger bei der Widerlegung einer Meinung aufhalten wollten, die der wahren katholischen Idee von Gott ebenso zuwider wie auch an sich so grundlos ist. Die bisher aufgestellte Lehre genügt, um sich zu überzeugen, daß die Akte des Irrens und Lügens, die Abbé Genovesi uns als Beispiele von moralischer Unmöglichkeit vorführt, durchaus nicht in Betreff Gottes moralisch unmöglich genannt werden können; daß sie vielmehr unter die unmöglichen Dinge mit absoluter und metaphysischer Unmöglichkeit gerechnet werden müssen; und daß es folglich absurd wäre, sie innerlich möglich zu nennen, da sie notwendig die vollständige Zerstörung, oder das Sein und Nichtsein der Gottheit in sich schließen. Die Meinung einiger Schüler des Leibnitz über die Natur der moralischen Unmöglichkeit, und die Ansicht dieses Philosophen über den absoluten Optimismus der Welt haben auch einige Verwandtschaft mit der Meinung, die ich eben widerlegt habe.

Ganz der Wahrheit gemäß sagte der Kardinal Kajetan, daß bei Bestimmung des absolut Unmöglichen „hinreiche, zu wissen, daß alles, was als solches einen Widerspruch enthält, von der göttlichen Allmacht ausgeschlossen sei; und daß hierüber kein Zweifel bestehen dürfe. Allein das Bestimmen, ob dieses oder jenes im besonderen einen Widerspruch enthalte oder nicht: das sei eine ganz andere Frage. Ebenso berühre das Vorhandensein der absoluten Unmöglichkeit in nichts die Bestimmung, ob der Widerspruch auf eine oder mehrerlei

---

sicut voluntas hominis non potest velle miseriam, constat quod voluntas divina non potest velle contrarium suae bonitatis, quam naturaliter vult: peccatum autem est defectus quidam a divina bonitate. Unde Deus non potest velle peccare. Et ideo absolute concedendum est, quod Deus peccare non potest.

Art und Weise statthabe; denn alle Dinge, welche einen Widerspruch enthielten, seien wahrhaft unmöglich und könnten von Gott nicht gemacht werden."

Vierzehntes Kapitel.

Das Fundament der Möglichkeit des Seins.

Wir haben gesehen, daß die innere Möglichkeit der Dinge nicht von der göttlichen Allmacht abhängt, diese nach ihrem formellen und ausdrücklichen Begriffe genommen; es soll dieses jedoch nicht heißen, daß diese Möglichkeit sich auf keine Weise auf Gott beziehe; wer jede Art von Abhängigkeit und Beziehung der absoluten Möglichkeit der Wesen zur göttlichen Wesenheit leugnen wollte, würde beweisen, daß er über dieses wichtige Problem wenig nachgedacht.

Es giebt ein psychologisches Phänomen, das jeder denkende Mensch, der auf das achtet, was uns das reflexe Bewußtsein bezeugt, wahrnehmen kann. Dieses Phänomen ist das Vorhandensein von notwendigen und von unserer Vernunft unabhängigen Wahrheiten, die früher und höher sind, als sie, nicht allein dieselbe individuell, sondern auch kollektiv betrachtet. „Ein Dreieck ist kein Kreis": „wie die Zahl drei die Hälfte von der Zahl sechs ist, so ist auch sechs die Hälfte von zwölf": dies sind Wahrheiten, die nicht von unserer Vernunft abhangen; ja diese ist vielmehr diesen Wahrheiten so sehr unterworfen, daß sie ihre Zustimmung nicht versagen kann, sobald sie dieselben vernommen. Der Intellekt sieht in denselben ein Gesetz, dem er sich durchaus unterworfen sieht; er erkennt sehr wohl, daß die Verknüpfung und Repugnanz zwischen Prädikat und Subjekt, welche die Wahrheit bilden, nicht allein von seiner Perzeption, sondern auch von seiner Existenz unabhängig und früher als diese sind; er kann sogar durch angestrengtes Nachdenken die Nichtexistenz seiner und aller anderer Menschen Vernunft denken, ohne daß deshalb diese Wahrheiten verschwänden.

Jede Wahrheit enthält notwendig die Verbindung oder Repugnanz von zwei objektiven Begriffen; sie setzt also in irgend einem Sinne das Vorhandensein der beiden Satzextreme, die verglichen werden, notwendig voraus; denn was auf keine Weise existiert, ist auch

keiner Vergleichung fähig. Das absolute Nichts bringt den Ruin jedes Seins und jeder Wahrheit mit sich; wenn absolut nichts vorhanden ist, so kann auch nichts verglichen werden. Wenn also die notwendigen Wahrheiten nicht von der geschaffenen realen Existenz der verglichenen Satzglieder (Subjekt und Prädikat) abhangen und nach Vernichtung der individuellen und kollektiven menschlichen Vernunft noch vorhanden sind; so ist es absolut notwendig, daß es ein Wesen giebt, das höher und eher ist, als die menschliche Vernunft, ein Wesen, in welchem auf irgend eine Weise die Wesenheiten existieren, worauf sich die notwendigen Wahrheiten beziehen, und das als hinreichender Grund der Unveränderlichkeit und Notwendigkeit dieser nämlichen Wahrheiten dient. Es wird also das von Natur unveränderliche und ewige Sein, das absolute Sein, welches die Vollkommenheit aller Wesen enthält, das Fundament der möglichen Wesen sein, welche insofern verwirklicht werden können, als sie in der unendlichen Wesenheit repräsentiert sind, welche an unendlich viele Kreaturen und auf unendlich viele Weise mitteilbar und nachahmenswürdig sein kann. Somit hängt die Möglichkeit der Dinge von Gott ab und bezieht sich auf seine Wesenheit, wenigstens insofern diese die Ideen enthält, welche die vorbildlichen und typischen Ursachen aller wirklichen und möglichen Dinge sind.

Diese Lehre, welche einige moderne Philosophen mit Schärfe und Gründlichkeit aufgestellt und entwickelt haben, und welche vielleicht nicht wenige als ihre Entdeckung und als eine ihrem Genie zu verdankende metaphysische Spekulation angesehen haben, ist nur die Entwickelung und Anwendung der Lehre des heiligen Thomas über die göttlichen Ideen. In der That; bei Gott, dessen Wesenheit ebenso unendlich ist hinsichtlich der Existenz und der Wirklichkeit, als auch hinsichtlich der absoluten Identität und Einfachheit, besteht vollkommene Identität zwischen der Wesenheit und der Intelligenz; in ihm sind die intelligente Kraft, der Akt des Erkennens und das erkannte Objekt ein und dasselbe; und da seine Unendlichkeit sich auf alles erstreckt, so erkennt er auch seine Wesenheit unter allen Gesichtspunkten und auf jede Weise, wie sie erkannt werden kann, weil er sie als unendliches Sein und auf eine unendliche Weise mit absoluter Unendlichkeit erkennt. Daher kommt es, daß seine Erkenntnis nicht allein auf die Wesenheit an sich, sondern auch auf ihre Beziehungen zu den wirklichen oder möglichen Kreaturen sich erstreckt, d. h. da er seine Wesenheit als unendlich mitteilbar oder auf unendliche Weise nachahmbar erkennt, so findet er in sich das notwendige, intelligente und substantiale Bild aller möglichen

Dinge. Es fällt demnach die innere und absolute Möglichkeit der Dinge mit den göttlichen Ideen zusammen, welche in Gott alles repräsentieren, was den Begriff des Seins haben kann; denn es ist klar, daß absolut möglich alles jenes ist, das den Begriff des Seins haben kann; absolut unmöglich dagegen jenes, das dem Nichtsein gleich ist: welch letzteres sich nicht direkt in den göttlichen Ideen vorgebildet findet. Die möglichen Dinge mit absoluter und innerer Möglichkeit, als real betrachtet, beziehen sich demnach auf die göttlichen Ideen und gründen sich auf die Wesenheit Gottes, insofern diese alle Weisen und Vollkommenheiten des Seins enthält.

Sehen wir nun, ob diese Lehre mit der Theorie des heiligen Thomas über die göttlichen Ideen sich in Übereinstimmung findet.

„Man muß beachten, daß nach einer Bemerkung des heiligen Augustin[1]) die Ideen „Formen" oder „Bilder" genannt werden

---

[1]) Quaest. Disp. De Verit. Quaest. 3. art. 1: Respondeo dicendum, quod sicut dicit Augustinus in libro 83 Quaest., ideas latine possumus dicere species vel formas, ut verbum ex verbo transferre videamur. Forma autem alicujus rei potest dici tripliciter; uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio; sed quia non est de necessitate actionis, ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis aequivocis, ideo forma, a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicujus, secundum quam aliquid formatur; sicut anima est forma corporis et figura statuae est forma cupri; et quamvis forma quae est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici ejus idea, quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo, cujus est forma. Tertio modo dicitur forma alicujus illud, ad quod aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma, quam aliquid imitatur. Sed notandum, quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter: uno modo ex intentione agentis, sicut pictura, ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem, cujus figura depingitur: aliquando est autem praedicta imitatio per accidens, praeter intentionem et a casu, sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicujus de quo non intendunt. Quod autem imitatur aliquam formam a casu, non dicitur ad illam formari, quia „ad" videtur importare ordinem ad finem: unde, cum forma exemplaris vel idea sit ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, non per accidens. Videmus etiam, quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita, quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente, sicut patet in motu sagittae, quae

können. . . . Die Form eines Dinges aber kann eine dreifache sein. Erstens jene Form, durch welche ein Ding gebildet oder hervorgebracht ist, wie z. B. durch die Form des Agens die Bildung oder Hervorbringung der Wirkung entsteht. Da es aber bei der Thätigkeit nicht notwendig ist, daß ihre Wirkung eine vollkommene Ähnlichkeit mit der Form oder Natur des Agens habe, indem es häufig geschieht, daß irgend ein Defekt in Betreff der Thätigkeit und ihrer Wirkung vorhanden ist, insbesondere bei den allgemeinen Ursachen oder Agens; so kann darum die Form oder Natur, von der irgend ein Ding wie aus einem bewirkenden Principe hervorgeht, nicht Idee oder Form genannt werden. Ferner heißt Form eines Dinges jenes, wodurch irgend ein Ding in seinem eigentümlichen spezifischen Sein gebildet oder bestimmt wird, wie z. B. die Form des Menschen die Seele ist, und die Figur der Statue die Form des Erzes ist, das ihr als Material dient. Wenn man auch von dieser Form, welche ein Teil des zu-

---

movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a projiciente; et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam; ratione cujus omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius, per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae: non enim dicimus, quod forma hominis generantis sit idea, vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicemus, quando agens propter finem determinat sibi finem, sive illa forma sit in agente, sive extra agentem; dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificati, et similiter etiam formam, quae est extra artificem, ad cujus imitationem artifex aliquid facit. Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit, forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat finem. Secundum hoc ergo patet, quod illi, qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. . . . Similiter etiam secundum eos, qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturae, non per arbitrium voluntatis, non possunt poni ideae; quia ea, quae ex necessitate naturae agunt, non praedeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest; quia omne quod agit propter finem, si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori, et sic aliqua causa erit eo superior; quod non potest esse, quia omnes loquentes de Deo, intelligunt eum esse causam primam entium. . . . Sed quia forma exemplaris vel idea, habet quodammodo rationem finis, et ab eo accipit artifex formam, qua agit, si sit extra ipsum; non est autem conveniens, ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

sammengesetzten Dinges ist, mit Wahrheit sagt, sie sei seine Form; so nennt man sie doch gewöhnlich nicht Idee, weil dieses Wort Idee eine Form zu bezeichnen scheint, die von dem Dinge getrennt ist, hinsichtlich dessen sie Form genannt wird. Drittens nennt man Form eines Dinges jenes, nach dem ein Ding gebildet oder hervorgebracht wird. Dieses ist die vorbildliche Form, nach deren Ähnlichkeit ein Ding gebildet wird; diese Bezeichnung ist die hauptsächlichste und eigentliche, welche wir dem Worte Idee geben, so daß Idee und die durch ein Ding nachgeahmte Form ganz dasselbe ist."

„Man muß aber wissen, daß etwas auf zweifache Weise irgend eine Form nachahmen kann: entweder nach der Absicht des Agens, wie wenn z. B. ein Maler mit Absicht ein Bild eines anderen, dessen Porträt er malt, hervorbringt; oder diese Nachahmung findet accidentell, ohne Absicht und aus Zufall statt: wie es häufig geschieht, daß die Maler das Bild irgend eines Menschen treffen, ohne es zu beabsichtigen und rein zufällig. Was irgend eine Form zufällig nachahmt, heißt nicht nach ihr gebildet; denn das Wort „nach" scheint hier eine Richtung und Beziehung zu einem Zwecke einzuschließen. Da nun die vorbildliche Form oder Idee eine Norm, ein Typus ist, wornach irgend ein Ding gebildet wird; so muß dieses notwendigerweise durch seine Natur selbst und nicht bloß accidentell die vorbildliche Ursache oder Idee nachahmen."

„Wir müssen auch bemerken, daß auf zweierlei Weise ein Ding für irgend einen Zweck wirken kann. Erstens wenn das Agens sich selbst den Zweck bestimmt und vorschreibt, wie das bei allen der Fall ist, die mittels der Intelligenz wirken. Zweitens wenn das wirkende oder sich bewegende Agens einen schon im voraus von einem anderen, höheren Agens bestimmten Zweck hat, wie man das z. B. bei der Bewegung des Pfeiles sieht, welcher nach einem bestimmten Ziele hin bewegt wird; allein dieses Ziel ist ihm von dem bestimmt, der ihn abschießt; und auf dieselbe Weise setzen die Operationen der Natur, welche sich auf einen bestimmten Endzweck beziehen, irgend einen Intellekt voraus, der dieser Natur irgend ein Ziel vorausbestimmt und bezeichnet und dieselbe hierauf hinrichtet und hinlenkt. In dieser Hinsicht kann jede Thätigkeit und Wirkung der Natur das Werk einer Intelligenz genannt werden."

„Wenn irgend ein Ding nach dem Vorbilde eines anderen Dinges von einem Agens gemacht wird, das sich nicht selbst irgend einen Zweck setzt, so hat deshalb die nachgeahmte Form nicht den Charakter

oder die Natur des Vorbildes oder der Idee; denn wir sagen nicht, daß die Form des Menschen, der einen anderen Menschen erzeugt, Idee oder Vorbild des erzeugten Subjektes sei, sondern wir sagen dieses bloß, wenn der für irgend einen Zweck Wirkende diesen Zweck sich selbst setzt, sei es, daß jene als vorbildlicher Typus dienende Form im Agens, oder außerhalb desselben sich befindet. So sagen wir, daß die künstlerische, im Künstler sich befindende Form das Vorbild des Kunstwerkes ist. Dieses kann auch irgend einer außerhalb des Künstlers existierenden Form zukommen, wonach er irgend etwas produziert. Es scheint also der wahre Begriff der Idee eine Form zu sein, wonach irgend ein Ding nach der Absicht eines Agens, das sich selbst einen Zweck seiner Thätigkeit setzt, hervorgebracht wird."

„Hieraus folgt, daß diejenigen, welche annahmen, daß alle Dinge zufällig entständen, logisch richtig die Existenz der Idee nicht annehmen konnten. . . . Ebenso konnten auch die nicht, welche sagten, alle Dinge gingen aus Gott durch Naturnotwendigkeit und nicht durch freien Willensentschluß hervor, Ideen in Gott annehmen; denn die notwendig wirkenden Agens setzen und bestimmen sich nicht selbst ein Ziel. Jedoch dieses kann nicht sein; denn alles, was auf irgend ein Ziel hinwirkt, muß, wenn es sich nicht selbst dieses Ziel setzt, von einem höheren Agens dieses Ziel gesetzt bekommen: und folglich muß es etwas Höheres, als er (Gott) ist, geben, was absurd ist; denn alle, welche den Namen „Gott" denken und aussprechen, verstehen darunter, daß er die erste Ursache der Dinge sei. . . . Da aber die vorbildliche Form oder Idee in gewisser Weise den Charakter oder Begriff des Zweckes hat, und der Künstler von ihr die Form, nach der er arbeitet, wenn dieser Formtypus außerhalb seiner existiert, erhält; und da man bei Gott nicht annehmen darf, daß er für irgend einen Zweck wirke, der nicht Gott selbst ist, oder etwas von einem anderen, von ihm verschiedenen Wesen erhalte, das ihn erst fähig macht, zu wirken: so können und dürfen wir absolut nicht annehmen, daß die Ideen außerhalb Gottes existieren; sie sind vielmehr nur in der göttlichen Intelligenz."

Nachdem er den philosophischen Begriff der Idee an sich und in Gott erklärt hat, geht der heilige Lehrer zur Behauptung der Mehrheit von Ideen in der göttlichen Wesenheit über, und führt zu diesem Zwecke die folgenden Worte des heiligen Augustin an: [1])

[1]) Summa Theol. Quaest. 15. art. 2: Sed contra est, quod dicit Augustin. in lib. 83 Quaest.: Ideae sunt principales quaedam formae, vel

„Die Ideen sind gewisse Hauptformen oder beständige und an sich unveränderliche Begriffe der Dinge; denn sie sind

---

rationes stabiles, atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri, et interire potest, et omne, quod oritur, et interit.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in quolibet effectu, illud, quod est ultimus finis, propie est intentum a principali agente, sicut ordo exercitus a duce. Illud autem, quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosoph. in 12. Metaphy. Ordo igitur universi, est propie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt, quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est, quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur; sicut aedificator speciem domus concipere non potest, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet, quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83. QQ. quod singula propriis rationibus, a Deo creata sunt; unde sequitur, quod in mente divina sint plures ideae.

Hoc tamen quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati, esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris, est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus est, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideae sunt in mente divina, ut intellectae ab ipsa. Quod hoc modo potest videri: Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturae: et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae.

nicht gebildet; sie sind folglich ewig und existieren immer auf dieselbe Weise, und sind in der göttlichen Intelligenz enthalten. Obgleich also dieselben weder entstehen noch vergehen; so ist doch alles, was gemacht und zerstört werden kann: Alles, was entsteht und vergeht, nach denselben gebildet und existiert nach ihnen."

„Man muß sagen," spricht er weiter, „daß man in Gott notwendig eine Mehrheit von Ideen annehmen muß. Um dieses einzusehen, muß man beachten, daß in jedweder Wirkung das, was das letzte Ziel ist, vom Hauptagens insbesondere beabsichtigt ist, wie z. B. die Ordnung des Heeres vom Führer desselben gewollt ist. Das Beste, was in den Dingen angetroffen wird, ist die Ordnung des Universums. Die Ordnung des Universums ist demnach von Gott besonders gewollt und beabsichtigt und existiert nicht accidentell nach der zufälligen Aufeinanderfolge der Agens, wie einige behaupteten, indem sie sagten, Gott habe nur das erste Wesen unter den Geschöpfen geschaffen; dieses habe seinerseits das zweite hervorgebracht und so fort bis die ganze Menge der Wesen da war; eine Meinung, gemäß welcher Gott bloß die Idee des ersten geschaffenen Dinges besäße. Wenn aber gerade die Ordnung des Universums direkt von Gott gewollt und beabsichtigt ist; so muß er auch eine Idee von dieser Ordnung des Universums haben; und da man nicht einen vollkommenen Begriff oder eine exakte Idee eines Ganzen haben kann, wenn man nicht die eigentümlichen Begriffe oder Ideen der Teile hat, woraus das Ganze besteht, wie wir z. B. sehen, daß der Architekt keine entsprechende und vollständige Idee eines Gebäudes hat, wenn er nicht die Idee eines jeden seiner Teile hat: müssen deshalb notwendig in der göttlichen Intelligenz die eigentlichen Begriffe oder Ideen aller Dinge vorhanden sein. Deshalb sagt der heilige Augustin, jedes Ding sei von Gott nach seiner eigentümlichen Idee geschaffen. Hieraus folgt, daß viele Ideen in der göttlichen Vernunft existieren. Es ist leicht einzusehen, daß dieses nicht gegen die göttliche Einfachheit verstößt, wenn man bedenkt, daß die Idee des hervorgebrachten Dinges in dem Geiste des Wirkenden als ein Objekt existiert, das von ihm verstanden oder erkannt wird, und nicht als die einfache Vorstellung oder Idee, mittels welcher er erkennt, welche Idee die Form ist, welche macht, daß der Intellekt in actu, wirklich erkennt, und verschieden von der Form ist, welche als Typus zur Hervorbringung des Dinges dient; denn die Form des Hauses, welche im Geiste des

Architekten existiert, wird von ihm als ein Objekt erkannt, nach dessen Ähnlichkeit er das Haus in der Wirklichkeit bauet. Es ist nicht gegen die Einfachheit des göttlichen Intellekts, viele Dinge zu erkennen; wohl aber wird es gegen diese Einfachheit verstoßen, wenn seine Intelligenz durch viele Species informiert würde, d. h. wenn sie durch viele Species erkännte. Es existieren also im göttlichen Geiste viele Ideen, aber als von ihm verstanden oder erkannt."

„Dieses alles wird klar werden durch folgende Beweisführung: Gott erkennt vollkommen seine Wesenheit und folglich erkennt er sie auf alle Weise, wie sie erkannt werden kann. Die göttliche Wesenheit kann erkannt werden nicht allein wie sie an sich ist, sondern auch nach der Ähnlichkeit und Vollkommenheit, wie sie von den Geschöpfen participiert werden kann. Jede Kreatur hat aber ihre eigentümliche Species oder Natur, insofern sie auf irgend eine bestimmte Weise an der Ähnlichkeit der göttlichen Wesenheit teilnimmt. Hieraus folgt, daß Gott, insofern er seine Wesenheit als auf irgend eine bestimmte Weise mitteilbar an die Geschöpfe erkennt, dieselbe als das eigentliche Urbild und die Idee dieses Geschöpfes erkennt. Dasselbe ist mit den übrigen Dingen der Fall. Hieraus sieht man, daß Gott viele Formen oder Urbilder vieler Dinge erkennt oder wahrnimmt, was eine Mehrheit von Ideen bildet."

Die hier angegebene Lehre führt uns zu folgenden wichtigen Schlußfolgerungen: Wenn auch die göttliche Wesenheit, an sich betrachtet und als unendliches und absolut vollkommenes Sein, das Urbild aller Geschöpfe enthält und nachahmungswürdig (imitabilis) und mitteilbar (participabilis) an alle Geschöpfe genannt werden kann, auch schon ehe sie — nach unserer schwachen Auffassungsweise — von Gott als solche erkannt und mit den Geschöpfen verglichen wird; so darf sie doch nicht eigentlich Idee der Geschöpfe genannt werden, als nur insofern wir denken, daß Gott diese unendliche Wesenheit als geeignet und fähig, auf verschiedene Weise von den Geschöpfen nachgeahmt zu werden, erkennt. Die göttlichen Ideen setzen die unendliche Wesenheit Gottes voraus und gründen sich darauf; aber sie bilden sich nur als solche nach ihrem formellen und eigentlichen Begriffe, wenn man die göttliche Wesenheit als von Gott als Muster und Ähnlichkeit aller möglichen Wesen verstanden und erkannt, betrachtet, da man sagen kann, daß, wenn Gott (was freilich unmöglich ist) ein nicht intelligentes Wesen wäre, seine Wesenheit wirklich nachahmbar seitens der Geschöpfe sein würde, aber, streng philosophisch gesprochen,

nicht die Natur oder den Charakter der Idee hinsichtlich derselben haben würde. „Gott", sagt der heilige Lehrer,[1]) „alle Dinge mittels seines Intellektes wirkend, bringt alles nach der Ähnlichkeit mit seiner Wesenheit hervor, weshalb seine Wesenheit die Idee der Dinge ist, nicht schon an und für sich, sondern insofern sie erkannt wird. Jedoch ahmen die geschaffenen Dinge die göttliche Wesenheit nicht vollkommen nach; und so ist im göttlichen Intellekte diese Wesenheit nicht die Idee der Dinge, die Wesenheit absolut genommen, sondern vielmehr nach dem Verhältnisse der schaffbaren Kreatur zur göttlichen Wesenheit, je nachdem nämlich die Kreatur sich von derselben mehr oder weniger entfernt oder sie mit mehr oder weniger Vollkommenheit nachahmt; so daß die verschiedenen Naturen auch auf verschiedene Weise die göttliche Wesenheit nachahmen, jede derselben auf ihre eigene Art und Weise, weil jede ihr eigenes, von den anderen verschiedenes Sein hat. Darum ist die göttliche Wesenheit mit der begleitenden und gleichzeitigen Erkenntnis der verschiedenen Beziehungen der Dinge zu ihr selbst die Idee jedes einzelnen Dinges . . ., so daß folglich die Idee Eine ist in betreff der Wesenheit, aber eine Vielheit hinsichtlich der verschiedenen Verhältnisse oder Beziehungen der Geschöpfe zu ihr einschließt." — Also die Idee der Wesen in Gott, obwohl sie etwas Absolutes involviert, nämlich Gottes Wesenheit, wird als solche nicht konstituiert und erlangt auch keine Vielheit als nur durch die Nachahmbarkeit und die Vergleichung dieser Wesenheit mit den Wesen, welche von ihr irgend einen Seinsgrad empfangen und erhalten können Hieraus folgt, daß die göttlichen Ideen alles vorbildlich enthalten. was den Begriff des Seins haben kann. Die möglichen Wesen mit absoluter und innerer Möglichkeit finden sich demnach notwendig nach ihrer eigentlichen Natur in den göttlichen Ideen vorgebildet, und diese enthalten wirklich den hinreichenden Grund dieser Möglichkeit, weil sie, alles vorbildlich enthaltend, was den Begriff des Seins haben kann, alle möglichen Dinge mit innerer Möglichkeit enthalten und repräsentieren.

Aus dieser angegebenen Lehre folgt ferner, daß Gott, insofern er das höchste Sein, der Ursprung und die Quelle alles Seins, die absolute unendliche Wesenheit ist, der entfernte und erste Grund der Möglichkeit der Dinge und der notwendigen Wahrheiten ist; daß er aber nur der nächste und unmittelbare Grund ist wegen seiner

[1]) Quaest. Disp. de Verit. Quaest. 3 Art. 2.

Nachahmbarkeit und insofern er die Musterbilder aller möglichen Dinge enthält. Wir können also in Wahrheit sagen, daß das erste und ursprüngliche Fundament der inneren Möglichkeit des Seins und der Wahrheiten ein einziges ist; aber daß eine Vielheit in betreff des nächsten Fundamentes vorhanden ist, ebenso wie es auch eine Vielheit hinsichtlich der göttlichen Ideen giebt.

Wir sahen, daß die innere und metaphysische Möglichkeit der Dinge sich auf Gott und auf die göttlichen Ideen bezieht; es erübrigt noch zu sehen, ob dieses genügend ist, um sagen zu können, daß sich in Gott der hinreichende Grund und das Fundament der vollständigen und adäquaten Möglichkeit der möglichen Dinge findet.

Die rein innere Möglichkeit ist in gewisser Weise eine unvollständige Möglichkeit und ihr Begriff schließt nicht ausdrücklich die vollständige und adäquate Möglichkeit ein.

Wenn wir ein Ding denken, dessen Terminen sich nicht gegenseitig ausschließen und das den Begriff des Seins haben kann, und darum auch seine Realität und sein Fundament in den göttlichen Ideen hat; so werden wir eine Wesenheit haben, welcher die Existenz nicht widerspricht, aber noch nicht ein vollständiges und in jeder Hinsicht mögliches Ding, weil hierzu nötig ist, daß wir zu gleicher Zeit eine Kraft, eine Macht, eine Ursache annehmen, welche im stande ist, dem mit innerer Möglichkeit möglichen Wesen seine eigentliche Existenz mitzuteilen und zu verwirklichen. Die vollständige und adäquate Möglichkeit des Seins schließt also seine äußere Möglichkeit ein.

Wir haben nun aber gesehen, daß die äußere Möglichkeit der Dinge mit der Allmacht Gottes als fähiger Kraft, alle möglichen Dinge hervorzubringen, zusammenfällt; es folgt also, da auch, wie wir ebenfalls gesehen haben, das Fundament der inneren Möglichkeit bei den möglichen Wesen und bei den notwendigen Wahrheiten seinerseits sich auf die Wesenheit Gottes, insofern sie als nachahmbar erkannt wird, oder was dasselbe ist: auf die göttlichen Ideen sich bezieht, daß die vollständige und adäquate Möglichkeit aller endlichen Wesen zuletzt von Gott abhängt, und daß er das Fundament, der wahre Ursprung und der hinreichende Grund jeder metaphysischen und objektiven Wirklichkeit ist, die den möglichen Wesen und ebenfalls den notwendigen Wahrheiten, welche sich auf diese möglichen Wesen beziehen, zukommen kann und ihnen beigelegt wird.

Aus den soeben gemachten Bemerkungen ist es leicht zu erkennen, daß diese Behauptung mit der früher aufgestellten Lehre über die Un-

abhängigkeit der inneren Möglichkeit von der göttlichen Allmacht nicht im Widerspruche steht. Beim Menschen sind die hervorbringenden Kräfte von der Wirkung, und die Kräfte, welche die Handlung ausführen, verschieden von der Intelligenz und setzen ihre Leitung voraus. Meine Hand ist es, die die Aktion des Schreibens ausführt und verwirklicht; aber diese Handlung der Hand und die Schrift setzen notwendig meinen Intellekt voraus und hangen von ihm ab, der zuvor ihre Ausführung denkt und leitet. In Gott identificieren sich seine absolute unendliche Wesenheit und diese Wesenheit als nachahmbar und als Idee aller möglichen Wesen erkannt, mit seiner Allmacht in Wirklichkeit vollständig wegen seiner unendlichen Einfachheit und Unveränderlichkeit; aber dies hindert jedoch nicht, daß wir zuerst seine Wesenheit an sich und als fundamentaliter nachahmbar, und dann erst als formaliter nachahmbar und als aktuelle und ausdrückliche Idee jedes Einzelwesens auffassen und denken.

Ebenso und vielleicht noch mit größerem Rechte können wir auch sagen, daß wir, obwohl die Allmacht und die göttlichen Ideen in Wirklichkeit ein und dasselbe in Gott sind, diese Allmacht, nach ihrem formellen und ausdrücklichen Begriffe genommen, als später seiend wie die Ideen, in welchen die möglichen Wesen, die sich direkt und unmittelbar auf den Intellekt in Gott beziehen, repräsentiert finden, auffassen können und müssen. Die Priorität und die Unabhängigkeit der *inneren* Möglichkeit von der göttlichen Allmacht bringt also nicht die *absolute* Unabhängigkeit der möglichen Wesen rücksichtlich Gottes mit sich. Darum habe ich in Übereinstimmung mit der Lehre des heiligen Thomas gesagt, daß die *vollständige und adäquate* Möglichkeit der Dinge von Gott abhange; denn wenn die *äußere* Möglichkeit sich auf seine *Allmacht* bezieht; so bezieht sich die *innere* Möglichkeit auf die göttlichen *Ideen*, welche auf diese Weise der primitive und aprioriſche zureichende Grund der fundamentalen Realität sind, welche die möglichen Dinge enthalten und worauf die notwendigen und unveränderlichen Wahrheiten sich gründen.

Somit hat das Wesen der Wesen, das Wesen, das alle Vollkommenheiten und die Fülle des Seins enthält, nicht nötig, aus sich herauszugehen, noch hängt es von der Möglichkeit der Dinge als von einer außer ihm befindlichen Norm und Regel ab, wenn es ein Ding hervorbringen will. Es findet in seiner Wesenheit den ewigen Typus, welchen es nicht notwendig zu verwirklichen braucht; denn dies würde zum Pantheismus führen; vielmehr bringt es nach diesem Typus die

Wesenheit oder Natur außer sich hervor, die freilich notwendigerweise in jenem Typus als möglich vorgebildet ist, aber deren physische, aktuelle und zufällige Existenz von der unendlichen Wesenheit Gottes ganz verschieden ist, mit der sich die Idee wirklich identificiert. Auf diese Weise vermeidet die Lehre des heiligen Thomas zunächst die Klippen des Pantheismus; sie entfernt sich aber auch von der falschen Lehre des Cartesius über die Natur der Wahrheiten von absoluter Notwendigkeit; und vermeidet außerdem den Irrtum der dem Duns Scotus zugeschriebenen Meinung, welcher die Möglichkeit des Dinges auf das objektive und intentionale (ideale) Sein, welches die möglichen Geschöpfe im göttlichen Intellekte haben, zu beziehen scheint, indem er ihnen, einigen Schriftstellern zufolge, eine Art eigener, verkürzter und unvollständiger Existenz zuerkennt. „Seit dem Augenblicke, wo die Wesenheit dem Dinge mitgeteilt wird," sagt der heilige Thomas [1]), „darf man nicht sagen, daß allein die Existenz geschaffen sei, sondern auch das Ding selbst; denn dieses ist nichts Wirkliches, bevor es Existenz hat, sondern es ist nur im Geiste der schaffenden Ursache, woselbst es nicht Geschöpf, sondern die schöpferische Wesenheit selbst ist."

Fünfzehntes Kapitel.

Meinung des Cartesius über die Natur der metaphysischen Unmöglichkeit.

Cartesius, „dieser große Denker," genannt der Vater der modernen Philosophie, wollte auch eine neue Lehre über diesen Punkt bei seiner stolzen Anmaßung, das ganze wissenschaftliche und philosophische Gebäude von neuem herzurichten, aufstellen. Infolge seiner irrtümlichen Meinung über die Veränderlichkeit der Wesenheit, und durch die Eitelkeit getrieben, sich von dem durch die alte Philosophie befolgten Wege zu entfernen, und sollte er auch in die absurdesten und gefährlichsten Irrtümer geraten, behauptete er, die ewigen und metaphysisch notwendigen Wahrheiten seien nicht absolut notwendig; sie hingen vielmehr vom Willen Gottes ebenso ab, als die zufälligen Wahrheiten und die reale Existenz der Geschöpfe. Vernehmen wir seine Worte: [2]) „Wenn man aufmerksam die Unermeßlich-

[1]) Quaest. Disp. De Pot. Quaest. 1. Art. 5.

[2]) Oeuvres de Desc. Tom. pag. 353 et seq.

keit Gottes betrachtet; ſo ſieht man deutlich, daß es unmöglich etwas geben kann, das nicht von ihm abhinge; daß es keine Ordnung, kein Geſetz, keine Güte und Wahrheit geben kann, die nicht von ihm abhingen; ſonſt wäre er nicht, wie ich vorhin ſagte, hinſichtlich des Schaffens der Dinge, die er geſchaffen, abſolut indifferent geweſen. Denn wenn ſeiner Vorherbeſtimmung irgend eine Güte vorausgegangen wäre; ſo würde er ohne Zweifel beſchloſſen haben, das Beſſere zu machen. Ganz das Gegenteil iſt der Fall: weil er beſchloß, die in der Welt exiſtierenden Dinge zu machen; ſo ſind ſie *darum ſehr gut*, wie es in der Geneſis heißt, d. h. der Grund oder das Weſen ihrer Güte hängt von Gott ab, der ſie ſo hat machen wollen. Und man braucht nicht zu fragen, nach welcher Art von Urſache dieſe Güte oder die anderen ſowohl mathematiſchen als metaphyſiſchen Wahrheiten von Gott abhangen; denn da die verſchiedenen Arten der Urſachen von ſolchen aufgeſtellt ſind, die vielleicht nicht einmal an den Begriff der *Cauſalität* gedacht haben; ſo braucht man ſich nicht zu verwundern, daß ſie ihr keinen Namen gegeben haben. Indeſſen haben ſie ihr doch einen Namen gegeben, denn ſie kann causa efficiens genannt werden, wie der Wille des Königs auch causa efficiens des Geſetzes genannt werden kann, obwohl das Geſetz ſelbſt nicht ein Naturding, ſondern ein *moraliſches* Ding iſt, wie man in der Schule ſagt. Ebenſo braucht man nicht zu fragen, warum Gott von aller Ewigkeit her nicht machen konnte, daß zweimal vier nicht acht wären u. ſ. w. Denn ich geſtehe offen, daß wir dieſes nicht begreifen können. Jedoch das begreife ich vollkommen, daß nichts in irgend einer Art exiſtieren kann, das nicht von Gott abhinge; und daß es ihm ſehr leicht geweſen wäre, die Dinge ſo zu machen und anzuordnen, daß die Menſchen nicht begreifen können, wie ſie anders hätten ſein ſollen."

„Es würde darum abſolut gegen die Vernunft ſein, an Dingen, welche wir vollkommen begreifen, zu zweifeln, weil andere Dinge exiſtieren, die wir nicht begreifen, und bei denen wir auch nicht ſehen, daß wir ſie begreifen müſſen. Man darf alſo nicht denken, daß die *ewigen* Wahrheiten vom menſchlichen Verſtande oder von der Exiſtenz der Dinge abhingen; *ſie hangen allein vom Willen Gottes ab, der als höchſter Geſetzgeber ſie von Ewigkeit her anordnete und aufſtellte.*"

In einem Schreiben an P. *Merſenne* ſagt er:[1]) „Was die

[1]) Ibid. Tom. 6. pag. 131 u. folg.

ewigen Wahrheiten betrifft, so behaupte ich, daß sie sunt verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra, vera a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sunt verae. Und wenn die Menschen den Sinn ihrer Worte wohl verständen, würden sie niemals ohne Blasphemie sagen können, daß die Wahrheit irgend einer Sache der Erkenntnis vorausgehe, welche Gott davon hat; denn bei Gott ist Erkennen und Wollen derartig ein und dasselbe, daß ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum, talis res est vera."

Überlassen wir der katholischen Theologie die Prüfung der Unrichtigkeit der hier von Cartesius angewandten Formel hinsichtlich der Erkenntnis Gottes. Ich zweifle nicht, daß die gesunde Theologie gegen diese Formel energisch protestieren wird, in der der Wille als Grund der Erkenntnis im allgemeinen und hinsichtlich jedweden anderen Dinges bezeichnet wird: ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum, talis res est vera; da es gewiß ist, daß sogar im natürlichen und philosophischen Gebiete der Intellekt von Natur dem Willen vorausgeht, und deshalb geeigneter ist, sein hinreichender Grund zu sein, als umgekehrt. Ein Irrtum pflegt in jeder Wissenschaft noch andere Irrtümer nach sich zu ziehen; so behauptet auch Cartesius in Übereinstimmung mit dieser schönen theologischen Theorie, daß nicht einmal eine Vernunftunterscheidung zwischen den Akten des Intellekts und des Willens in Gott angenommen werden dürfe, noch auch zwischen diesen Akten und der Schöpfung.

„Sie fragen mich," sagt er,[1]) „in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates: ich antworte: in eodem genere causae, womit er die anderen Dinge erschaffen hat, d. h. ut efficiens, et totalis causa. . . . Sie fragen mich ferner, was Gott genötigt habe, diese Wahrheiten zu schaffen. Ich antworte: Er ist ebenso frei gewesen zu machen, daß nicht wahr wäre, daß alle vom Mittelpunkte nach der Peripherie gezogenen Linien gleich seien, als die Welt zu schaffen: da es gewiß ist, daß diese Wahrheiten nicht notwendiger mit seiner Wesenheit verbunden sind, als die anderen Geschöpfe. Sie fragen mich, was Gott gethan habe, um sie hervorzubringen; ich sage Ihnen, daß ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit, et intellexerit, illas creavit; oder vielmehr, wenn Sie das Wort creavit nicht für die Existenz der Dinge

[1]) Ibid. pag. 307 u. folg.

gebrauchen wollen: illas disposuit et fecit. Denn in Gott iſt Wollen, Erkennen und Schaffen ein und dasſelbe, ohne daß das eine dem anderen vorausgeht, ne quidem ratione.“

Hier wirft dieſer Theologe von neuem Schlage mit einem Federſtriche die beſtändige und allgemeine Lehre der chriſtlichen Theologie über den Haufen, die, einerſeits ſich ſtützend auf die Eminenz der göttlichen Vollkommenheiten, die den in den Geſchöpfen enthaltenen gleichen und auch höher als dieſe ſind, und andererſeits auf die Beſchränktheit und Unvollkommenheit unſerer Intelligenz, bei den göttlichen Attributen eine virtuelle und Verſtandesdiſtinktion annimmt. Können wir Gott mit ſeiner unendlichen Weſenheit und ſogar mit ſeinem Willen und ſeiner Intelligenz nicht ohne den Akt des Schaffens denken? Wenn wir ihn nicht ſo denken können, ſo wird er auch ohne dieſen Akt nicht exiſtieren können; und die Schöpfung wird demnach nicht frei, ſondern notwendig ſein. Wenn Couſin die Notwendigkeit der göttlichen Schöpfung behauptet, ſo kann man ſagen, er habe nur die Behauptungen und den hier von Carteſius ausgeſtreueten Samen entwickelt. Vielleicht ſind die übertriebenen und beſtändigen Lobſprüche, welche das Haupt des Elekticismus dem Vater der modernen Philoſophie ſpendet, dieſen Lehrverhältniſſen nicht fremd.

Wir beſchränken uns indeſſen auf die Frage unter dem rein philoſophiſchen und ontologiſchen Geſichtspunkte, und müſſen darum vor allem auf die Zweideutigkeit und die Begriffsverwirrung aufmerkſam machen, welche bei unſerem Philoſophen hervortreten, wenn er nach der Behauptung, die ewigen Wahrheiten ſeien einzig wahr und möglich, weil Gott ſie erkenne, hinzufügt, daß man nicht ohne Blasphemie ſagen könne, die Wahrheit einer Sache gehe der Erkenntnis, welche Gott davon hat, voraus.

Wir können durchaus zugeben, daß die ewigen Wahrheiten in gewiſſem Sinne der Erkenntnis Gottes nicht vorausgehen. Nichts exiſtiert eher als Gott; und da Gott ewig iſt und ſich ſelbſt ab aeterno erkennt, ſo kennt er auch von Ewigkeit her die notwendigen und ewigen Wahrheiten, welche in Gott nichts anderes ſind, als ſeine Weſenheit, inſofern ſie alle möglichen Seinsweiſen enthält und ausdrückt, oder wie der heilige Thomas ſagt, inſofern er ſich als unendlich nachahmbar hinſichtlich der Geſchöpfe erkennt.

Allein etwas ganz anderes iſt die Behauptung, Gott erkenne alle ewigen Wahrheiten und dieſe exiſtierten nicht eher als ſeine Weſenheit; und ſagen, ſie ſeien wahr und möglich, weil Gott ſie erkenne. Auf

jeden Fall läßt sich niemals mit Wahrheit sagen, sie hingen von der freien Bestimmung seines Willens ab, wie z. B. die vom Mittelpunkte nach der Peripherie gezogenen Linien deshalb gleich seien, weil es der Wille Gottes einfach so gewollt habe; und er sei hinsichtlich dieses nicht weniger frei gewesen, als hinsichtlich der Schöpfung der Welt. Wenn der Wille Gottes nicht frei ist, seine eigene Wesenheit zu verändern, so kann er auch ebenfalls nicht frei sein, die Verbindung und den Zusammenhang der ewigen und absolut notwendigen Wahrheiten zu verändern, weil diese Wahrheiten eben die unendliche Wesenheit Gottes selbst sind, insofern sie alle möglichen Wesen repräsentiert d. h. das, was den Begriff des Seins haben kann; denn der Widerspruch oder das Nichtsein kann nicht die Natur des Möglichen haben und ist nicht fähig, eine ewige und notwendige Wahrheit mittels seiner Repräsentation in der Wesenheit Gottes zu bilden.

Der Ursprung der absurden Meinung des Cartesius über diesen Punkt und der seltsamen Behauptungen, die wir in den angeführten Stellen gesehen haben, muß in der Konfusion der Begriffe der bewirkenden Ursache und des Grundes hinsichtlich Gottes gesucht werden. Obgleich es gewiß ist, daß Gott der Grund der Wahrheit genannt werden kann; so kann man darum doch nicht sagen, daß er die bewirkende Ursache jeder Wahrheit sei, weil er wenigstens nicht die bewirkende Ursache seiner selbst ist, der die erste Wahrheit ist. Und man glaube nicht, die seltsame Konfusion der Ideen des einfachen Grundes und der bewirkenden Ursache, auf Gott angewandt, sei eine unfreiwillige Täuschung: Cartesius gefällt sich darin, ganz ausdrücklich eine an sich ebenso absurde wie in ihren Folgerungen gefährliche Meinung zu bekennen, indem er sagt: „Gott thue in gewisser Weise in Bezug auf sich selbst das, was die bewirkende Ursache hinsichtlich ihrer Wirkung thut."

Übrigens ist es klar, daß Cartesius vom freien Willen Gottes die Bildung der ewigen Wahrheiten ebenso abhangen läßt, wie die Existenz der zufälligen Wesen; gerade so wie die Bildung der Gesetze eines Reiches vom Willen des Königs abhangen. Die angeführten Stellen sind zu klar, als daß ein Zweifel über diesen Gegenstand übrig bleiben könnte. Zum Überfluß trägt er selbst noch Sorge, es an hundert Stellen seiner Werke zu wiederholen, damit ihm vielleicht der Ruhm einer solchen Entdeckung ja nicht verloren gehe. „Ich werde nicht aufhören," schreibt er an P. Mersenne,[1]) „in meiner

[1]) Ibid. Tom. 6. pag. 109 u. folg.

Phyſik viele Fragen zu berühren und insbeſondere dieſe: daß die metaphyſiſchen Wahrheiten, die man ewig nennt, von Gott aufgeſtellt wurden und von ihm ebenſo abhangen, wie der ganze Reſt der Geſchöpfe. Behaupten, daß dieſe Wahrheiten nicht von Gott abhingen, heißt von ihm wie von einem Jupiter oder Saturn ſprechen und ihn dem Styx und dem Fatum unterwerfen. Ich bitte Sie, ganz dreiſt zu behaupten und überall zu verbreiten, daß Gott dieſe Geſetze in der Natur aufgeſtellt habe, wie ein König in ſeinem Reiche die Geſetze giebt. . . . Man wird Ihnen ſagen: wenn Gott dieſe Wahrheiten aufgeſtellt hätte, müſſe er ſie auch verändern können, wie es der König mit ſeinen Geſetzen macht. Hierauf muß man antworten: Ja wohl, wenn ſein Wille ſich ändern kann; allein die Wahrheit iſt, daß ich ſie als ewig und unveränderlich auffaſſe, und dasſelbe auch von Gott ſage. Aber ſein Wille iſt frei? Ja wohl; aber auch ſeine Macht iſt unbegreiflich. Im allgemeinen können wir ſagen, Gott könne alles machen, was wir begreifen können, aber nicht: er könne nicht machen, was wir nicht begreifen. Denn es wäre nämlich eine Verwegenheit zu denken, daß unſere Imagination ſich ſo weit erſtrecke, wie ſeine Macht."

Einer der Hauptfehler der Philoſophie des Carteſius iſt die häufige Verwechſelung der Imagination mit dem Intellekt; eine Verwechſelung, die zu manchen ſeiner irrtümlichen Meinungen Veranlaſſung gegeben hat, z. B. hinſichtlich des Weſens der Körper, des unbeſtimmten Raumes u. ſ. w. Gewiß iſt, daß Gott Dinge hervorbringen kann, welche die Faſſungskraft der Imagination überſteigen, weil die Imagination ſich auf die körperlichen Weſen beſchränkt findet. Wenn aber Carteſius, wie man dem Wortlaute nach annehmen muß, unter Imagination das intelligente Vermögen verſteht; ſo iſt die Behauptung: Gott könne verwirklichen, was die Vernunft als offenbar abſurd und unmöglich einſieht, nicht richtig. Denn ſonſt müßte er auch ſeine eigentliche Natur zerſtören und ſich ſelbſt verleugnen können. Kann vielleicht Gott ſich ſelbſt vernichten und machen, daß die Atheiſten Recht haben? Nein; denn unſere Vernunft ſieht mit voller Klarheit, daß die Nichtexiſtenz Gottes einen Widerſpruch enthält und das Sein und Nichtſein des Dinges zu gleicher Zeit mit ſich bringt. Was Wahrheit in einem Falle iſt, iſt es auch in allen identiſchen Fällen, welche ſich auf dasſelbe Fundament ſtützen. Man muß alſo entweder annehmen, daß die Macht Gottes ſich nicht auf die Verwirklichung deſſen erſtreckt, was einen Widerſpruch in ſich enthält,

was die Vernunft mit voller Klarheit als absolut unmöglich erkennt; oder man muß auf das Recht verzichten, gegen die Atheisten die Existenz Gottes als eine absolute Notwendigkeit und als eine notwendige Wahrheit zu behaupten.

Die eben bekämpfte Meinung des Cartesius ist ein weiterer Beweis unserer früheren Behauptung, als wir unter einem allgemeinen Gesichtspunkte den Einfluß seiner Lehren auf die moderne Philosophie untersuchten. Dort sahen wir, daß der Skepticismus eine der gefährlichsten Konsequenzen und eine der weitgreifendsten Tendenzen seiner Lehre ist. Die Meinung über die Veränderlichkeit der Wesenheiten, und ebenso seine Meinung hinsichtlich der Abhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom Willen Gottes, führen direkt zu diesem Skepticismus. Wenn „die ewigen Wahrheiten allein vom Willen Gottes abhangen;" wenn sie Gott aufstellt, „wie ein König Gesetze in seinem Reiche giebt;" wenn es gewiß ist, daß Gott ebenso frei und unabhängig ist, „zu machen, daß die vom Mittelpunkte nach der Peripherie gezogenen Linien gleich seien, als die Welt zu schaffen:" so ist klar, daß der Widerspruch nicht als Norm zur Unterscheidung zwischen möglichen und unmöglichen Dingen dienen kann; so ist klar, daß wir Gott die Macht zuschreiben müssen, zu machen, daß ein Ding zu gleicher Zeit sei und nicht sei; so ist endlich klar, daß das Princip des Widerspruches auf dem wissenschaftlichen Gebiete keine Wichtigkeit hat, und sogar ohne Bedeutung ist. Das natürliche wie das wissenschaftliche Gebiet, das reale wie das ideale Gebiet sind dem Principe des Widerspruches unterworfen. Kann vielleicht die Wissenschaft auch nur gedacht werden, wenn das Princip des Widerspruches verworfen wird? Nein; denn die Wissenschaft ist die Entwickelung der Vernunft, und der Umsturz des Principes des Widerspruches ist der Tod der Vernunft, ist ihre radikale uud absolute Negation. Wenn das, was unsere Vernunft als einen Widerspruch erkennt, wenn das, was Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit enthält, existieren kann; so kann es von Gott verwirklicht werden. Worauf würden sich alsdann unsere wissenschaftlichen Überzeugungen reducieren? Wir werden höchstens über die in unserem Bewußtsein sich zeigenden Phänomene gewiß sein, wenn das Zeugnis des inneren Sinnes sich mit dem Zweifel über das Princip des Widerspruches verträgt; allein alle wissenschaftliche Gewißheit, alle Gewißheit hinsichtlich der universalen und notwendigen Wahrheiten, welche das wahre Erbgut der Wissenschaft bilden, ist absolut schwankend seit dem Augenblicke, wo wir auch nur zu zweifeln anfangen, ob das, was wir als offenbar

widerſprechend auffaſſen und erkennen, deſſenungeachtet verwirklicht werden könne. Hier ſieht man, wie der allgemeine Skepticismus, oder wenigſtens der objektive und wiſſenſchaftliche, an der Schwelle der carteſiſchen Lehre über die Natur und die Verhältniſſe der notwendigen Wahrheiten ſich befindet.

Die Fundamente, worauf der franzöſiſche Philoſoph ſeine Meinung zu ſtützen ſucht, ſind nicht allein unhaltbar, ſondern ſie öffnen auch dem erwähnten Skepticismus ein weites Thor, indem ſie auf die Behauptung hinauslaufen: Gott konnte unſere Vernunft derartig einrichten, daß ſie die Dinge nicht als möglich denken kann, welche Gott dennoch hätte möglich machen können, die er aber abſichtlich nicht möglich gemacht hat. Wenn z. B. ein Kreis kein Dreieck ſein kann; wenn die Winkel des Dreiecks gleich ſind zwei rechten; ſo kommt dieſes ihm zufolge nicht daher, weil das Gegenteil abſolut unmöglich iſt, oder weil es einen Widerſpruch enthält, oder weil Gott das Gegenteil nicht machen konnte; ſondern daher, weil er dieſe Dinge ſo machen wollte, und weil wir ſie als unmöglich denken. „Was die Schwierigkeit betrifft," ſagt er,[1]) „zu begreifen, daß es in Gottes freiem Willen ſtand, zu machen, daß die drei Winkel eines Dreiecks nicht gleich ſeien zwei rechten, oder im allgemeinen, daß die kontradiktoriſchen Dinge zu gleicher Zeit ſein könnten; ſo kann dieſe Schwierigkeit leicht beſeitigt werden, wenn man bedenkt, daß die Macht Gottes keine Schranken haben kann. Wir können auch berückſichtigen, daß unſer Intellekt endlich iſt und daß er von Gott ſo geſchaffen iſt, daß er die Dinge als möglich denken kann, von welchen Gott gewollt hat, daß ſie wahrhaft möglich ſeien; daß er aber nicht ſo geſchaffen iſt, daß er auch die Dinge als möglich auffaſſen kann, welche Gott hätte wirklich und wahrhaft möglich machen können, die er aber einmal in der Unmöglichkeit hat laſſen wollen." — Kann auf eine noch radikalere und vollſtändigere Weiſe der Begriff der metaphyſiſchen Unmöglichkeit, die Idee des Widerſpruches und ſogar die Idee der göttlichen Allmacht zerſtört werden? Eine ſolche Lehre zerſtört die Legitimität der Vernunft und die Kraft des Princips des Widerſpruches: ein primitives Geſetz und die apriori ſche Bedingung derſelben; ſie zerſtört aber auch das ganze wiſſenſchaftliche Gebiet in der Wurzel; und der Skepticismus iſt abſolut unvermeidlich ſeit dem Augenblicke, wo man mit dem franzöſiſchen Philoſophen behauptet, die Vernunft ſei

[1]) Ibid. Tom. 9. pag. 170 u. folg.

von Gott so eingerichtet, daß sie diejenigen Dinge als absolut unmöglich und als kontradiktorisch denken könne, die es in Wirklichkeit nicht sind.

Der gesunde Sinn und die erhabene Vernunft des Leibnitz ließen ihn diese irrtümliche Meinung des Cartesius energisch bekämpfen. „Die ewigen Wahrheiten," sagt der berühmte deutsche Philosoph[1]), „welche bis Cartesius ein Objekt des göttlichen Intellekts gewesen waren, wurden mit einem Male unter der Hand dieses Schriftstellers ein Objekt seines Willens. Da nun die Akte seines Willens frei sind, so ist Gott die freie Ursache dieser Wahrheiten. So hat sich die Sache entwickelt: Spectatum admissi. . . . Ein kleiner Wechsel in der Bedeutung der Ausdrücke hat dieses große Unglück verursacht. Wenn man behauptet, die ewigen Wahrheiten seien Aktionen des Willens des höchsten Wesens, so werden diese Aktionen nicht frei sein; denn hierbei giebt es keine Wahlfreiheit. Es scheint, daß Cartesius sich über die Natur der Freiheit nicht genügend ausgesprochen, und daß er auch eine ziemlich seltsame Idee von derselben gehabt hat, weil er ihr eine so große Ausdehnung giebt, daß er sogar behauptet, auch hinsichtlich der notwendigen Wahrheiten sei Gott frei. Dieses heißt nur noch den Namen von Freiheit bestehen lassen."

Sogar Bayle, ungeachtet seiner Vorliebe für die Lehren des Cartesius, und ungeachtet seiner skeptischen Tendenzen, konnte nicht umhin, die Meinung dieses Philosophen zu verwerfen und zu bekämpfen. So sagt er, nachdem er im allgemeinen die ebenso absurden als gefährlichen Konsequenzen, wohin eine solche Lehre logischerweise führt, angegeben hat[2]): „Diese Meinung öffnet auch dem übertriebensten Pyrrhonismus Thür und Thor; denn sie gestattet die Annahme, daß dieser Satz: drei und drei sind sechs, nur wahr ist, wenn und wann es Gott gefällt, so daß er vielleicht in einigen Teilen des Universums und vielleicht für die Menschen des nächsten Jahrhunderts falsch ist, da es unbestreitbar ist, daß alles, was vom freien Willen Gottes abhängt, auf gewisse Akte und gewisse Zeiten beschränkt sein kann, wie z. B. die jüdischen Ceremonien. Diese Konsequenz kann auch auf die Gesetze des Dekalogs ausgedehnt werden, wenn die Handlungen, welche dieser befiehlt, ebenso jeder Güte an und für sich entbehren, wie die bösen Handlungen, welche derselbe Dekalog ver-

---

[1]) Versuch einer Theodicee, Teil 2, Nr. 186.

[2]) Réponse au Provinc. cap. 89.

bietet." — Was ohne Zweifel noch merkwürdiger iſt, um nicht zu ſagen lächerlich, iſt, daß Carteſius zu dieſer abſurden Meinung durch einen übertriebenen Reſpekt vor der Gottheit gelangt iſt. „Mir ſcheint", ſchreibt er an Arnauld, „daß man nie von irgend Etwas ſagen dürfe, daß es für Gott unmöglich ſei; denn da von ſeiner Allmacht alles, was gut und wahr iſt, abhängt; ſo wage ich nicht zu ſagen, Gott könne keinen Berg ohne Thal machen, oder daß eins und zwei nicht drei machten; ich ſage bloß, daß er mir einen ſolchen Verſtand gegeben, daß ich einen Berg nicht ohne Thal, und die Summe von eins und zwei nur als drei denken kann. Ich ſage bloß, daß dergleichen Sachen Widerſpruch in meinem Gedanken enthalten."

Wie verſchieden hiervon und wie erhaben iſt die analoge Stelle, in welcher der heilige Thomas den Reſpekt ausdrückt, mit dem man von Gott als allmächtig ſprechen müſſe! Er ſpricht hierüber auf eine erhabene und eines großen Philoſophen wahrhaft würdige Weiſe Während Carteſius, um einen Ehrfurchtsgedanken gegen Gott auszudrücken, die wahre Idee ſeiner Allmacht zerſtört, weil er ſie übertreibt und ſie zum Abſurden führt; und während er auch die menſchliche Vernunft vernichtet und mit ihr alle Wiſſenſchaft; weiß der heilige Thomas die wahre Ehrfurcht vor der göttlichen Allmacht ſowohl mit der Idee des Widerſpruches oder der abſoluten Unmöglichkeit, als auch mit dem weſentlichen Geſetze der menſchlichen Vernunft in Einklang zu bringen.

Wenn Gott, wie der heilige Lehrer ſagt, die kontradiktoriſchen Dinge nicht verwirklichen kann; ſo bringt dieſes keine Unvollkommenheit oder Beſchränkung der Macht mit ſich, weil dieſe, ſo groß man ſie auch denken mag, ſich doch nur auf das Mögliche, d. h. auf das Sein erſtrecken kann; denn das Nichtſein bedarf keiner Macht, die es verwirkliche; und der Widerſpruch iſt das Nichtſein.

Somit iſt der in den Worten des heiligen Thomas eingeſchloſſene Gedanke unendlich erhabener, als bei Carteſius. „Quod implicat in se esse et non esse simul, hoc omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens: ea vero, quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt

fieri, quam quod Deus non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: Non erit impossibile apud Deum omne verbum; id enim quod contradictionem implicat „verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.“

Abbé Gioberti bekämpft mit seiner bekannten Offenheit und Energie die im letzten Kapitel angeführte Meinung des Cartesius, und macht hierbei eben so richtige als logische Bemerkungen. So z. B., nachdem er die Stelle angeführt, wo Cartesius absolut behauptet, daß es keine Reihe, keine Art und kein Gebiet von Güte und Wahrheit gebe, die nicht von Gott auf dieselbe Weise als die Schöpfung der Dinge abhingen, und daß die ewigen Wahrheiten nur vom Willen Gottes, welcher als höchster Gesetzgeber sie von Ewigkeit ordnete und einrichtete, abhingen, drückt sich Gioberti aus wie folgt:

„In dieser Stelle verwechselt Cartesius 1) den Grund mit der Ursache, und sieht nicht, daß, wenn es gewiß ist, daß Gott Grund jeder Wahrheit ist, er jedoch nicht Ursache jeder Wahrheit, d. h. seiner selbst sein kann: 2) fällt er in seinen gewöhnlichen Zirkelschluß und rechtfertigt die Skeptiker, weil, wenn bei Gott das Gegenteil der apodiktischen Wahrheit möglich ist, es dem Menschen unmöglich sein würde, in Bezug auf die Wahrheit und sogar hinsichtlich Gottes absolute Sicherheit und Gewißheit zu haben: 3) erfindet er eine Hypothese, die durch sich selbst fällt: denn wenn Gott von Ewigkeit her die absolute Wahrheit ändern kann; so hätte er ebenfalls sich selbst vernichten und zu gleicher Zeit sein und nicht sein können; dies letzte Kunststück ist nicht unmöglicher als das erste.“

Eine von den Ursachen der seltsamen Meinung des Cartesius, welche uns jetzt beschäftigt, muß in der falschen Idee gesucht werden, welche er sich über die bewirkende Ursache gebildet hatte. „Man muß zeigen, sagt er uns, daß es zwischen der bewirkenden Ursache und der Negation von Ursache etwas giebt, das gleichsam die Mitte ist, nämlich die positive Wesenheit eines Dinges, worauf sich die Idee oder der Begriff der bewirkenden Ursache erstrecken muß, wie wir auch in der Geometrie den Begriff einer solchen Kreislinie, über welche hinaus keine größere mehr gedacht werden kann, auch auf den Begriff einer geraden Linie auszudehnen pflegen.“

Die nämliche Ideenverwirrung ließ ihn auch ohne Zweifel folgende Worte schreiben: „wir müssen unserem Geiste Freiheit lassen, die bewirkenden Ursachen aller Dinge, die es in der Welt giebt, ohne selbst Gott auszunehmen, zu erforschen.“

Gioberti bemerkt mit Recht, indem er sich auf diese Worte bezieht: „Es wäre zu wünschen, daß der Autor dieser Worte, anstatt seinem Geiste Freiheit zu lassen, ihn vielmehr jener Lehre unterworfen hätte, welche die Konfusion von vollständig verschiedenen Ideen und den Mißbrauch der Worte verhindert. Es giebt keine Analogie zwischen der Idee der Ursache und der der Wesenheit, weil die erstere bloß eine äußere, mögliche oder wirkliche Beziehung bezeichnet. . . .

Carteſius merkte nicht, daß das Mittelding zwiſchen der Negation jeder Urſache und der Urſache ſelbſt eben in dem Begriffe „Grund“ beſteht. . . . Jede Urſache muß einen Grund, aber nicht eine Urſache haben. Der zureichende Grund eines Dinges wird die Urſache ſein, jedoch darf er ſich nicht in demſelben Dinge befinden, ſondern in einer verſchiedenen, äußeren Subſtanz. So iſt Gott Urſache und Grund der Welt, weil er von der Welt verſchieden iſt; aber er iſt Grund, und nicht Urſache ſeiner ſelbſt, weil Gott Gott iſt. Und wenn er ſich ſelbſt definierte, ſprechend: Ich bin, der ich bin; ſo drückte er den Grund, aber nicht die Urſache ſeiner eigenen Exiſtenz aus.“

Dieſes iſt nur eine kleine Probe von der ſchlagenden Widerlegung, die der italieniſche Philoſoph gegen die angegebene Meinung des Carteſius zu Tage fördert. Wer ihm folgen und über dieſe Widerlegung ſich ein weiteres Urteil bilden will, mag die vierundzwanzigſte Nota des zweiten Bandes ſeiner „Einleitung zum Studium der Philoſophie“ nachſehen.

Sechzehntes Kapitel.

Die Eigentümlichkeiten des Seins.

Da die Eigentümlichkeiten eines Dinges nichts anderes ſind, als jene Prädikate oder Attribute, welche, indem ſie aus dem Weſen des Dinges notwendig hervorgehen, nach unſerer Auffaſſungsweiſe alſo ſpäter als es ſind; ſo folgt, daß jede Eigentümlichkeit ſo ſein muß, wie ſie das Weſen erfordert, deſſen Eigentümlichkeit ſie iſt; oder mit anderen Worten: das Weſen und ſeine Eigentümlichkeiten müſſen unter ſich eine innige und notwendige Beziehung haben, indem die Natur dieſer Eigentümlichkeiten dem Weſen entſpricht, in dem ſie ſich befinden und welches ihr Fundament und zureichender Grund iſt. Dies iſt der philoſophiſche Grund der Tranſcendenz und der realen Gleichheit der Wahrheit, der Güte und der Einheit, welche Eigentümlichkeiten des Seins heißen, mit der Natur des Seins ſelbſt. Die Einfachheit und die Allgemeinheit, welche, wie wir geſehen haben, die Idee des Seins begleiten, bringen notwendig die wirkliche Gleichheit desſelben mit ſeinen Eigentümlichkeiten mit ſich. Darum iſt die Meinung einiger Philoſophen abſolut falſch, die einen realen Unterſchied zwiſchen der tranſcendentalen Wahrheit als Eigentümlichkeit des Seins im allgemeinen und zwiſchen dem Weſen ſelbſt des Seins aufſtellen wollten; denn wenn die Wahrheit und die Güte irgend eine Wirklichkeit und nicht ein bloßes Gedankending bezeichnen; ferner wenn ſie als Eigentümlichkeiten des Seins angenommen werden, was ſo

viel heißt als, daß sie jedes reale Sein begleiten: so muß man auch notwendig annehmen, daß genannte Eigentümlichkeiten nicht eine vom Sein verschiedene Wirklichkeit einschließen, wenn man nicht einen noch allgemeineren Begriff als die Idee des allgemeinen Seins oder ein reales und positives Ding, welches nicht Sein wäre, aufstellen will. Darum sagten auch die Scholastiker mit vielem Rechte, die Wahrheit werde mit dem Sein vertauscht: Verum et ens convertuntur; und darum nannten sie die Wahrheit, Güte und Einheit — transcendentale Eigentümlichkeiten; denn wie der Begriff des Seins in jeder Realität enthalten und eingeschlossen ist, ebenso kommen auch die Begriffe des Wahren, Guten, Einen allen realen Dingen zu und können davon ausgesagt werden, wie sonst ihre Natur und Seinsweise auch beschaffen sein mag.

Hieraus folgt, daß die genannten Eigentümlichkeiten des Seins in der Wirklichkeit mit dem Sein zusammenfallen und identisch sind und das reale und eigentümliche Sein jedes Wesens bezeichnen und nur dem Begriffe des Seins an sich entweder eine Negation oder auch eine Beziehung und Vergleichung mit irgend einem bestimmten Dinge hinzufügen, indem sie irgend eine Weise des Seins ausdrücklich angeben oder bezeichnen, welche sich nicht auf eine so ausdrückliche Weise in dem Worte selbst des Seins bezeichnet findet.

„Insofern sagt man, daß etwas zum Sein hinzukomme," sagt der heilige Thomas[1]) „als es irgend eine Weise desselben ausdrückt,

---

[1]) Quaests. Disp. De Verit. Quaest. 1. Art. 1: Secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus, sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus. Alio modo, ita quod modus expressus, sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute, quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus secundum quam esse dicitur, et sic opponitur hoc nomen res; quod in hoc, differt ab ente, secundum Avicennam, quod ens sumitur ab actu essendi; sed nomen rei, exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem

welche nicht mit dem Namen des Seins selbst ausgedrückt wird. Dies kann auf zweifache Weise geschehen: erstens, wenn der ausgedrückte Modus irgend eine specielle Weise des Seins einschließt oder ausdrücklich bezeichnet; denn es giebt verschiedene Grade von Entität, hinsichtlich deren die verschiedenen Seinsweisen genommen werden; und nach diesen Weisen bilden sich die verschiedenen Arten von Wesen oder Naturen. Daher kommt, daß die Substanz nicht dem Sein irgend einen Unterschied (Differenz) hinzufügt, der irgend eine bestimmte und dem Sein hinzugefügte Natur bezeichne; durch das Wort Sub-

---

quae est consequens omne ens absolute, est indivisio: et hanc exprimit hoc nomen unum, nihil enim est aliud unum, quam ens indivisum.

Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet, secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter: uno modo secundum divisionem unius ab altero, et hoc exprimit hoc nomen aliquid, dicitur enim aliquid quasi aliud quid: unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, sicut dicitur in 3. de Anima: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva: convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethic. dicitur: bonum est quod omnia appetunt: convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta, est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est, ut ens intellectui correspondet, quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo, quod addit verum supra ens, scilicet, conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus: secundum hoc ergo tripliciter veritas, et verum definiri invenitur. Uno modo, secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur, et sic Augustinus definit in lib. Soliloq. verum est id quod est. . . . Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit, et sic dicit Isaac, quod veritas est adaequatio rei et intellectus: et Anselmus in libro de Veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. . . . Et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem, et sic definit Hilarius, quod verum est manifestativum et declarativum esse: et Augustinus in libro de Vera Relig. Veritas est qua ostenditur id quod est: et in eodem: veritas est secundum quam de inferioribus judicamus.

stanz wird vielmehr eine gewisse specielle Weise des Seins ausgedrückt, nämlich ein Sein, das für sich ohne Subjekt existiert; und etwas Analoges kommt auch bei den anderen Arten von Sein vor.

Zweitens, wenn der ausgedrückte Modus irgend eine Weise ist, die allgemein jedem Sein folgt und es begleitet; und dies kann auf zweifache Art geschehen: entweder begleitet und folgt diese Weise dem Sein an sich betrachtet, oder dem Sein, insofern es eine Beziehung zu einem anderen Sein ausdrückt. Im ersten Falle findet das Gesagte statt, insofern im Sein Etwas affirmativ oder negativ ausgedrückt wird. . . . Die Negation, welche jedem Sein, absolut genommen, folgt, konstituiert die Nichtteilung, und dies wird durch das Wort Eins ausgedrückt; denn Eins-Sein ist dasselbe, wie ungeteiltes Sein.

Wenn dagegen das Sein auf die zweite Weise betrachtet wird, d. h. nach der Beziehung oder Vergleichung eines Seins mit einem anderen, so kann dieses Verhältnis oder diese Beziehung auf zweifache Weise statthaben; erstens, gemäß der Teilung eines Seins durch das andere; und das drückt das Wort aliquid (etwas) aus; denn aliquid heißt quasi aliud quid. So wie darum das Sein Eins heißt, insofern es in sich ungeteilt ist, so heißt es auch aliquid (etwas), insofern es geteilt und von einem anderen Sein getrennt ist.

Zweitens nach der Übereinstimmung eines Seins mit dem anderen, was nicht stattfinden kann, wenn es nicht ein Ding giebt, das ein gewisses Verhältnis von Übereinstimmung und Gleichförmigkeit mit jedem Sein haben kann; und dieses Ding ist die Seele, welche in gewisser Weise alles werden kann. In der Seele findet sich erstens die intellektuelle Kraft, und ferner das Begehrungsvermögen. Daher drückt das Wort gut die Übereinstimmung des Seins mit dem Begehren aus; darum sagt man auch: gut sei dasjenige, was alle Dinge begehren. Das Wort wahr aber drückt die Übereinstimmung des Seins mit dem Intellekte aus, oder die Beziehung irgend eines Seins zur Intelligenz, welche es auffaßt oder auffassen kann. Jede Erkenntnis geschieht aber durch die Assimilation der Intelligenz mit dem erkannten Dinge, so daß diese Assimilation die Ursache und der Grund ihrer Erkenntnis ist. Also die erste Vergleichung des Seins mit dem Intellekte besteht darin, daß das Sein ein gewisses Konformitätsverhältnis mit dem Intellekte hat, was eine Gleichheit des erkannten Dinges und des Intellektes bildet. Hierin besteht formell der Begriff der Wahrheit. Was also das Wahre zum Sein

hinzufügt, ist die Übereinstimmung oder Gleichheit des Dinges und des Intellektes; eine Übereinstimmung, mit der die Erkenntnis des Dinges in Beziehung steht. Das reale Sein des Dinges geht also dem Begriffe der Wahrheit vorher; die Erkenntnis aber ist eine Wirkung der Wahrheit.

Nach dieser Lehre können die Wahrheit und das Wahre auf dreifache Weise definiert werden. Erstens definiert man das Wahre nach dem, was dem eigentlichen Begriffe der Wahrheit vorausgeht und worauf sich das Wahre stützt; und in diesem Sinne definiert der heilige Augustin die Wahrheit, wenn er spricht: Wahr ist das, was ist. Dann definiert man es nach der formellen und eigentlichen Natur der Wahrheit, wenn man sagt: die Wahrheit ist die Übereinstimmung oder Gleichförmigkeit des Dinges und des Intellektes, oder wie der heilige Anselm sagt: eine nur vom Intellekte wahrzunehmende Richtigkeit. . . . Man kann auch drittens das Wahre hinsichtlich der nachfolgenden Wirkung definieren, und in diesem Sinne sagt der heilige Hilarius, das Wahre sei das, wodurch das Sein offenbart und kundgegeben wird; und der heilige Augustin: Wahrheit ist das, wonach wir über die unter ihr enthaltenen Dinge urteilen."

Siebzehntes Kapitel.

Theorie der Wahrheit.

Aus dem im vorhergehenden Kapitel Gesagten geht hervor, daß die Wahrheit ihrer eigentlichen Natur nach eine Vergleichung einer Sache mit dem Intellekte enthält, und daß ihre vollständige Idee notwendig ein Gleichförmigkeitsverhältnis und eine gewisse Gleichheit zwischen dem Sein und dem Intellekte enthält.

Sieht man genau zu, so beziehen sich alle Dinge, welchen wir den Namen wahr geben, mittelbar oder unmittelbar auf den Intellekt, und ohne diese Bedingung wird nichts im eigentlichen Sinne wahr genannt. Wir sagen, daß die Ideen und Begriffe wahr sind, entweder, wenn mittels derselben der Intellekt mit dem Objekte wirklich gleichförmig wird, oder, wenn die reale, durch sie dargestellte Natur die Fähigkeit erlangt, mit unserem Intellekte gleichförmig zu werden, sobald dieser sie erfaßt, oder auch, wenn sie eine Sache darstellen, wie sie an sich ist d. h. ihrer Wesenheit nach, welche ihr hinsichtlich ihrer

Gleichförmigkeit mit der Intelligenz Gottes entspricht, da sie eine participierte Ähnlichkeit der göttlichen Ideen sind. Wir nennen eine Rede oder Worte *wahr*, die mit dem Intellekte übereinstimmen, der die Dinge auffaßt, wie sie an sich sind; und so werden die Worte *wahre* Zeichen unserer inneren Begriffe. Wir sagen endlich, daß ein Ding wahr sei, z. B. wahres Gold, ein wahrer Stein, wenn sie mit den Ideen gleichförmig sind, welche im göttlichen Intellekte diese Wesen repräsentieren und enthalten. Wenn also der heilige Thomas sagte, die Wahrheit finde sich per prius im Intellekte, und sei per posterius in den übrigen Dingen, sprach er eine ebenso gewisse als tiefe Wahrheit aus, und hatte hiermit den Hauptschlüssel zur philosophischen Idee der *Wahrheit im allgemeinen* in der Hand.

Doch greifen wir nicht vor und führen wir lieber mit seinen eigenen Worten seine herrliche Theorie über die *Wahrheit* an; dann wird es uns leicht sein, die Principien anzuwenden und wichtige Folgerungen daraus zu ziehen.

Seine Worte lauten:[1]) „Wie das Wort „*gut*" das bezeichnet,

---

[1]) Sum. Theol. Quaest. 16. Art. 1: Respondeo dicendum, quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio vera ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est; sicut si dicamus quod domus comparetur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de se non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum; dicitur enim domus vera quae assequitur similitûdinem formae quae est in mente artificis, et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse

wonach das Begehrungsvermögen strebt; so bezeichnet das Wort „wahr" das, worauf sich der Intellekt richtet. Zwischen dem Begehrungsvermögen und dem Intellekt oder jedweder Art von Erkenntnisvermögen besteht dieser Unterschied, daß die Erkenntnis zu stande kommt, insofern der erkannte Gegenstand in dem Erkennenden sich befindet; dagegen aber wird der Akt des Begehrens verwirklicht, insofern der Begehrende sich nach dem begehrten Dinge hinwendet, und danach strebt; auf diese Weise befindet sich das Ziel des Begehrungsvermögens, welches das Gute ist, in der begehrten Sache; das Ziel der Erkenntnis aber, welches das Wahre ist, befindet sich im Intellekte selbst. Wie also das Gute in den Dingen ist, insofern sie eine Beziehung zum Begehrungsvermögen einschließen, und deshalb der Begriff der Güte sich von der begehrten Sache ableitet und zum Begehrungsvermögen übergeht, welches insofern gut genannt wird, als es irgend ein Gut erstrebt; so muß auch, da die Wahrheit im Intellekte sich befindet, insofern dieser mit der erkannten Sache gleichförmig ist, der Begriff des Wahren vom Intellekte auf die erkannte Sache übertragen werden, so daß das erkannte Ding wahr heißt, insofern es irgend eine Beziehung zum Intellekte einschließt."

„Das erkannte Ding kann sich aber auf irgend einen Intellekt beziehen, entweder an sich und notwendig, oder accidentell. Im ersten Falle hat es eine Beziehung zum Intellekte, von dem es hinsichtlich seines Seins abhängt; und accidentell hat es eine Beziehung zum Intellekte, von welchem es erkannt werden kann; so z. B. bezieht sich das Haus direkt und an sich auf den Intellekt des Baumeisters; accidentell aber auf den Intellekt eines jeden anderen Menschen, von welchem es in seinem Sein nicht abhängt. Nun aber bildet sich das Urteil über irgend eine Sache nicht nach dem, was ihr bloß accidentell zukommt, sondern nach dem, was ihr durch ihre wesentlichen Eigentümlichkeiten zukommt, Hieraus folgt, daß jedes Ding absolut wahr genannt wird hinsichtlich der Beziehung oder des Verhältnisses, welches es zum Intellekte, von dem es abhängt, besitzt. Daher kommt es, daß die künstlichen Dinge wahr heißen hinsichtlich ihrer Beziehung zum Intellekte des Künstlers; und ein Haus wahr

---

verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

heißt, das der idealen Form gleichförmig ist, die im Intellekte des Baumeisters existiert; und eine Rede wahr heißt, insofern sie der treue Ausdruck eines wahren Gedankens ist. Ebenso heißen die Naturdinge wahr, insofern sie die Ähnlichkeit der Ideen enthalten, die in der göttlichen Intelligenz präexistieren; so heißt ein Stein wahr, wenn er die eigentümliche Natur des Steines gemäß der voraufgehenden Idee im göttlichen Intellekte besitzt. Es ist hieraus klar, daß die Wahrheit principaliter sich im Intellekte befindet, und sekundärerweise in den Dingen, insofern sie mit dem Intellekte als mit ihrem Principe verglichen werden."

Diese letzten Worte geben uns das richtige Verständnis des Sinnes, wie die Worte des heiligen Lehrers genommen werden müssen, wenn er sagt, die Wahrheit sei im Verstande per prius, und per posterius in den Dingen. Dieses gilt nämlich von der Wahrheit, die den Dingen mit Hinsicht auf jenen Intellekt beigelegt wird, der als hervorbringendes Princip und vorbildliche Ursache derselben angesehen wird. Es folgt hieraus, daß, obwohl die transcendentale Wahrheit der realen Wesen eher ist, als die formale und logische Wahrheit unseres Intellektes, doch dieselbe hinsichtlich des göttlichen Intellektes später ist, der ihr Princip und aprioriischer Grund mittels der Ideen ist, zu denen die geschaffenen Wesen in Beziehung stehen. Diese Bemerkung stimmt mit der Lehre überein, welche derselbe heilige Lehrer anderswo auseinandersetzt, wo er seine Theorie über die Wahrheit vervollständigt. „Bei jenen Dingen," sagt er,[1]) „die von vielen Wesen per prius et posterius aus-

[1]) Quaest. Disp. de Verit. Quaest. 1. art. 2: Respondeo dicendum, quod in illis, quae dicuntur, per prius et posterius de multis, non semper opportet, quod id, quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana, ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur, in quo invenitur perfecta ratio veritatis, complementum autem cujuslibet motus, est in suo termino per operationem animalis, motus autem cognitivae virtutis, terminatur ad animam; oportet enim, ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis, sed motus appetitivae virtutis, terminatur ad res. Et inde est, quod Philosophus in 3. de anima ponit circulum quendam in actibus animae, secundum scilicet, quod res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc, quod per-

gesagt werden, ist es nicht immer notwendig, daß das, was zuerst den Namen: „Natur oder Wesenheit," die vielen Dingen beigelegt wird, bekommt, die Ursache der übrigen sei, sondern vielmehr jenes, in welchen zuerst der vollständige Begriff dieser gemeinsamen Natur oder Wesenheit gefunden wird: so wird z. B. der Name „gesund" per prius vom animal gesagt, welchem vorzugsweise das Gesundsein zukommt, obwohl auch die Medicin gesund heißt, insofern sie die Ursache der Gesundheit ist. Da es also gewiß ist, daß das Wort wahr von verschiedenen Dingen per prius et posterius ausgesagt wird; so folgt, daß dieser Name per prius jenem Dinge zukommt, in welchem sich der vollkommene Begriff und die vollständige Natur der Wahrheit findet. . . . Die Bewegung der intellektuellen Thätigkeit hat ihr unmittelbares Ziel (terminus) in der Seele, weil das er-

---

veniat ad rem a qua motus incoepit. Et quia ut supra dictum est bonum dicet ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum; unde est, quod Philosophus dicit 6. metaphysicorum, quod bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera, nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum, quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, qui accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus: et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet, quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum; sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus: res autem naturalis mensurans et mensurata: sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum, dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Libro de Vero; et August. in Libro de Vera Religione, et per Avic. in definitione inducta. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera in quantum nata est de se formare veram aestimationem; sicut e contrario, res falsae dicuntur, quae natae sunt videri, quae non sunt, aut qualia non sunt. Prima autem ratio veritatis prorius inest rei, quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum, quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.

kannte Objekt im erkennenden Subjekte in der Weise vorhanden sein muß, wie es der Natur des Subjektes konveniert. Die Bewegung der appetitiven Kraft oder Fähigkeit dagegen endet in den begehrten Dingen. Darum setzt der Philosoph (Aristoteles) in die Thätigkeiten der Seele eine Art Zirkelbewegung, insofern nämlich das reale, außerhalb der Seele existierende Objekt den Intellekt bewegt, die erkannte Sache dann ihrerseits das Begehrungsvermögen bewegt, und dieses schließlich das Agens in den Besitz der Sache führt, von welcher und durch welche die Bewegung anfing. Da das Gute eine Beziehung zum Begehrungsvermögen und die Wahrheit eine Beziehung zum Intellekte enthält, sagt deshalb mit Recht Aristoteles, daß das Gute und das Böse in den Dingen sich befinden, während die Wahrheit und die Falschheit im Intellekte sei. Jedoch heißt ein Ding nur wahr, insofern es mit dem Intellekte gleichförmig ist und übereinstimmt. Hieraus folgt, daß der Begriff des Wahren per posterius in den Dingen sich findet und per prius im Intellekte. Man muß jedoch beachten, daß die Dinge sich nicht auf dieselbe Weise zum praktischen Intellekte wie zum spekulativen verhalten; denn der praktische Intellekt verursacht oder produziert die Dinge; deshalb ist er die Norm und das Maß der von ihm hervorgebrachten Dinge; der spekulative Intellekt aber, der seine Ideen von den Dingen selbst empfängt, wird in gewisser Weise von ihnen bewegt; und darum sind diese von ihm erkannten Dinge seine Norm und sein Maß. Hieraus folgt, daß die Naturdinge, von welchen unser Verstand die Wissenschaft empfängt, das Maß unseres Verstandes als Vermögen sind, das aktuell erkennt, insofern es die Wahrheit in ihnen erkennt; aber sie werden ihrerseits gemessen durch den göttlichen Intellekt, in welchem alle erschaffenen Dinge sich nach der Weise befinden, wie die künstlichen Dinge sich im Intellekte des Künstlers befinden. So kommt also dem göttlichen Intellekte zu, Maß, Ursache und Norm der realen Dinge zu sein; aber er selbst wird durch Nichts gemessen; die reale Wesenheit mißt und wird gemessen; indessen unser Intellekt wird durch die realen Dinge gemessen und ist Maß und Regel der künstlichen Dinge. Mithin heißt die reale Wesenheit oder Sache, zwischen zwei Intellekte gestellt, wahr hinsichtlich der Gleichheit oder Übereinstimmung, welche sie mit jedem von beiden hat; nach der Gleichheit mit dem göttlichen Intellekte heißt sie wahr, insofern sie mit ihrer in dem göttlichen Intellekte präexistierenden Idee übereinstimmt. . . . Nach der Gleichheit mit dem menschlichen Intellekte heißt sie wahr, insofern sie die Fähig-

keit oder das Vermögen besitzt, in unserem Intellekte wahre Urteile hinsichtlich ihrer zu bilden. Wir nennen dagegen unwahre oder falsche Dinge solche, welche zu falschen Urteilen Veranlassung geben können und nicht so erscheinen, wie sie wirklich beschaffen sind. Die erste Art der Wahrheit kommt dem Dinge eigentlicher zu, als die zweite; denn eher ist die Beziehung zum göttlichen als zum menschlichen Intellekte. Deshalb würden die realen Dinge, wenn auch der menschliche Intellekt nicht existierte, dennoch wahr genannt werden hinsichtlich des göttlichen Intellektes. Jedoch wenn wir uns dächten, daß auch kein göttlicher Intellekt existierte, was freilich unmöglich ist; so würde der eigentliche Begriff und das Wesen der Wahrheit nicht mehr bestehen bleiben." — Wir haben schon gesehen, daß der tiefsinnige Ausspruch des heiligen Thomas, veritas per prius est in intellectu, in rebus per posterius, worauf in gewisser Weise seine ganze erhabene Theorie der Wahrheit basiert ist, nicht allein in einem allgemeinen Sinne wahr ist, insofern jedes Wahre, es mag sich handeln um welche Art von Wahrheit es wolle: sei es die Wahrheit im Sprechen, veritas in loquendo; oder die Wesenswahrheit, veritas in essendo; oder die Erkenntniswahrheit, veritas in cognoscendo — immer eine mehr oder weniger unmittelbare Vergleichung mit dem Intellekt notwendig einschließt; sondern daß dies besonders der Wahrheit zukommt, wenn eine Vergleichung zwischen irgend einem Wesen und jenem Intellekte eingestellt wird, wovon seine Existenz abhängt. Wenn wir die geschaffenen Wesen mit dem göttlichen Intellekte vergleichen; so ist ihre Wahrheit später als dieser; denn wenn sie den Namen „wahr" erhalten, so geschieht dieses hinsichtlich der göttlichen Intelligenz, d. h. wegen ihrer Übereinstimmung mit den göttlichen Ideen, die ihre vorbildlichen Formen und der primitive zureichende Grund ihrer eigentümlichen Natur sind. Die Kunstgegenstände, die in ihrer Produktion von unserem Intellekte abhangen, bekommen auch den Namen „wahr" gemäß ihrer Übereinstimmung mit diesem Intellekte mittels der Nachahmung der vorbildlichen Ideen, die in unserem Geiste präexistierte und ihre Ausführung leitete.

Hier können wir auch noch beifügen, daß der erwähnte Ausspruch auch noch einen dritten, und in gewisser Hinsicht, noch mehr philosophischen Sinn als die beiden eben auseinandergesetzten zuläßt. In der That; wenn man genau zusieht, so bekommt das Wesen der Wahrheit seine Vollkommenheit und Vollständigkeit in unserem

Intellekte; denn die Gleichheit des Intellektes und des erkannten Dinges, welche den eigentlichen und specifischen Begriff der geschaffenen Wahrheit, wie sie in uns existiert, ausmacht, realisiert sich vollständig in unseren Urteilen, je nachdem sie mit den realen Objekten, worauf sie sich beziehen, übereinstimmen oder nicht. Man kann sagen, in jedem von unserem Intellekt gebildeten Urteile finden sich zwei Wahrheiten: die *transcendentale* Wahrheit, die ihnen zukommt, insofern es ein Akt oder ein reales Sein ist; und die *formale, logische* Wahrheit oder die Wahrheit der *Erkenntnis*, welche ihm zukommt, insofern es etwas aussagt, wie es in Wirklichkeit ist. Es ist unzweifelhaft, daß diese beiden Namen „*Wahrheit*" und „*wahr*" zuerst angewandt wurden, um diese zweite specielle und eigentliche Wahrheit des Urteils auszudrücken; dann übertrug man sie von hier per analogiam auf alle übrigen Arten von Wahrheiten, und ebenso auf die Dinge, welchen wir den Namen *wahr* geben: gerade so wie das Wort „*gesund*" zuerst angewandt wurde, um die Gesundheit im Menschen und Tiere zu bezeichnen; dann ging man dazu über, die Arzneimittel, den Puls, die Speise und viele andere Dinge *gesund* zu nennen, wegen der mehr oder weniger unmittelbaren Beziehung, welche sie mit der Gesundheit des Menschen habe. — Die Behauptung des heiligen Thomas also, wenn er sagt, *die Wahrheit komme zuerst dem Intellekte und dann den Dingen zu*, ist nicht allein in den oben angegebenen zwei Sinnen wahr und stellt die allgemeinen Gesetze und Beziehungen der Wahrheit hinsichtlich der Intelligenz und ihres Objektes dar: sie offenbart uns auch die eigentliche Natur der Wahrheit in betreff ihrer ursprünglichen und primitiven Bezeichnung, indem sie die philosophische Idee von dem darstellt, was ihr inneres und eigentliches Wesen ausmacht. Es ist gewiß, daß die Wahrheit der Erkenntnis in gewissem Sinne von der transcendentalen Wahrheit abhängt, weil die Wahrheit des Dinges als Norm und Richtschnur für die Wahrheit des Urteils dient; aber dieses hindert auf keine Weise, zu sagen, daß die Wahrheit per prius sich im Intellekte befinde; denn es empfängt, wie der heilige Lehrer sagt, der eigentliche Begriff der Wahrheit im Intellekte sein Komplement, deren erste Bezeichnung diese Übereinstimmung unseres Intellektes mit dem Objekte seiner Urteile war, von wo man sie später auf die Dinge anwandte, worauf sie sich beziehen. Die Medizin heißt *gesund*, weil sie die *Ursache* der Gesundheit ist; und doch wandte man ohne Zweifel dieses Wort eher an,

um die innere Gesundheit des animal, als die Medizin selbst zu bezeichnen, die ihre Ursache ist.

Es ist leicht zu erkennen, daß die hier gemachten Bemerkungen mit der Behauptung des heiligen Thomas übereinstimmen, auch wenn wir sie auf die Wahrheit in ihrer Beziehung zum menschlichen Verstande beschränken wollen; denn was dieselbe hinsichtlich des göttlichen Verstandes betrifft, kann kein Zweifel obwalten; denn die Wahrheit in der göttlichen Intelligenz ist nicht allein absolut primitiv und eher als die transcendentale Wahrheit der realen erschaffenen Dinge, wie auch jede andere Wahrheit; sondern auch die transcendentale Wahrheit der Dinge ist, da alle Geschöpfe vom praktischen Intellekte Gottes abhangen, der ihr erstes bewirkendes Princip und ihr Seinsgrund ist, absolut später als die Erkenntniswahrheit seitens Gottes. Wenn wir also die Wahrheit hinsichtlich ihrer notwendigen Beziehung zum Intellekte in intellektuelle menschliche Wahrheit und in intellektuelle göttliche Wahrheit teilen; so ist es nicht ungereimt im absoluten und allgemeinen Sinne zu sagen, die Wahrheit befinde sich per prius im Intellekte gemäß diesen zwei Arten von Wahrheit; hinsichtlich der erstern Art mit Bezeichnungs- und Benennungspriorität; hinsichtlich der zweiten Art mit der Bezeichnungs-, der Benennungs- und zugleich auch der Seins- und der Kausalitätspriorität. „Die Dinge," sagt deshalb der heilige Thomas,[1]) „verhalten sich auf verschiedene Weise zum praktischen und zum spekulativen Verstande; denn der praktische Verstand verhält sich zu den Dingen als hervorbringende Ursache derselben, weshalb er ihre Richtschnur und ihre Seinsnorm ist; aber der spekulative Verstand, welcher die Wissenschaft von den Dingen empfängt, wird in gewisser Hinsicht von denselben bewegt, so daß die erkannten Dinge das Maß und die Richtschnur dieses Verstandes sind. Hieraus folgt, daß die Naturdinge, von denen unser Verstand die Wissenschaft empfängt, sein Maß und die Norm seiner Urteile sind; sie werden aber bemessen oder normiert durch den göttlichen Verstand, in welchem sich alle geschaffenen Dinge befinden."

Es scheint unglaubhaft, daß die Idee der transcendentalen Wahrheit, wie sie der heilige Thomas auseinandersetzt, Gegner gefunden hat Indessen hat Locke uns einen neuen Begriff von derselben geben wollen, indem er sagt: Veritatem metaphysicam nihil aliud esse, quam existentiam realem rerum, conformem ideis, quibus applicavimus nomina ad res designandas. Diese Erklärung ent-

[1]) Ibid.

hält sehr grobe Fehler und verwirrt den Begriff der transcendentalen Wahrheit, statt ihn aufzuklären. Jacquier definiert die transcendentale Wahrheit: ordo eorum, quae enti conveniunt; hier ist jede Beziehung zum Intellekte aufgehoben, und dessenungeachtet hat er gewagt zu sagen, daß in dieser Definition distincte explicavimus, quod confuse dumtaxat enunciarunt Scholastici.

Diejenigen, welche mit Überlegung und Nachdenken die Theorie des heiligen Thomas, wie sie im achtzehnten Kapitel auseinandergesetzt ist, gelesen haben, die die Theorie der Schule ist, werden beurteilen können, ob P. Jacquier die Abfertigung Roselli's verdient oder nicht, wenn dieser sagt: „Oportuit P. Jacquier nullum, cum hoc scribebat, scholasticum consuluisse, sed praeconcepta in eos opinione fuisse loquutum. Nam si vel unum legisset sanctum Thomam, vidisset utique, quam nimium sibi ipse tribuerit, quamque perspicue, distincteque Angelicus explicuerit notionem veritatis."

Achtzehntes Kapitel.

Die transcendentale Wahrheit.

Aus der ebenso herrlichen wie tief philosophischen Theorie über die Wahrheit, die wir soeben mit den eigenen Worten des heiligen Thomas angegeben haben, kann man leicht zur Kenntnis der eigentlichen Idee und Natur sowohl der transcendentalen als der formalen Wahrheit oder der Erkenntniswahrheit, wie auch ihrer Unterschiede und Beziehungen gelangen. Denn da die Wahrheit nichts anderes ist, als die Übereinstimmung des Intellektes mit dem Dinge; so ist die transcendentale Wahrheit der realen Dinge ihre Übereinstimmung mit dem Intellekte; also ist die transcendentale Wahrheit in den Naturdingen ihr Sein oder ihr Wesen selbst, insofern dieses nichts anderes als eine partizipierte Ähnlichkeit mit den göttlichen Ideen ist, die im Intellekte Gottes präexistieren; Ideen, in denen sich wirklich alle Geschöpfe sowohl die in der Zeit existierenden, als auch die rein möglichen vorgebildet finden. Deshalb nennen wir jenes Wesen wahr, welches die ihm in Gott entsprechende Idee nachahmt; und es ist einerlei, zu sagen: wahres Gold, oder: ein der in Gott präexistierenden Idee von Gold entsprechendes Wesen. Diese transcendentale Wahrheit heißt auch metaphysische Wahrheit, objektive Wahrheit, Wahrheit des Dinges und fundamentale Wahrheit. Und da das reale Sein nicht allein Konformität mit dem göttlichen, sondern auch mit dem menschlichen Intellekte einschließt, insofern es zur Basis und zum Fundamente für

die Wahrheit der Urteile, die wir darüber bilden, dient, entstehen daher auch die Namen: objektive Wahrheit, und fundamentale Wahrheit, die man der Wahrheit des Dinges giebt, weil nämlich dieses unserem Intellekte als Objekt dienen kann und zugleich das Fundament und die Regel der Wahrheit unserer Erkenntnis ist.

Es kann also das reale Sein mit transcendentaler Wahrheit wahr in zweifachem Sinne genannt werden, gemäß dem zweifachen Konformitätsverhältnisse, das es enthält. Man beachte jedoch, daß nach der richtigen Bemerkung des heiligen Thomas die transcendentale Wahrheit im ersteren Sinne dem realen Sein vorzugsweiser zukommt, als im zweiten Sinne, weil die realen Wesen ein aktuelles Konformitätsverhältnis zur göttlichen Intelligenz einschließen, während die Konformität oder Übereinstimmung mit dem menschlichen Verstande bloß fundamental und potential ist; oder wie derselbe heilige Lehrer sagt: weil die Vergleichung und die Übereinstimmung des realen Dinges mit dem göttlichen Verstande eher ist, als mit dem menschlichen.

Aus dem Gesagten erhellt, daß das Wesen der transcendentalen Wahrheit in den Geschöpfen nicht in irgend einem realen Dinge, das vom wahr benannten Sein verschieden ist, besteht, wie einige Philosophen behaupteten; sondern daß es mit den existierenden Dingen identisch ist, und daß seine in der Wirklichkeit betrachtete Natur das Sein der geschaffenen Wesen selbst ist, insofern es mit dem göttlichen Intellekt übereinstimmt und geeignet ist, sich mit dem menschlichen Intellekte zu konformieren. Es ist also die transcendentale Wahrheit, real und nach ihrem Fundamente genommen, etwas Reales, weil sie das Wesen der geschaffenen Dinge selbst ist. Wenn man sie aber nach ihrem vollständigen adäquaten Begriffe betrachtet, schließt sie auch ein ens rationis, ein Gedankending, ein, weil sie außer dem realen Sein und ihrer positiven Abhängigkeit von Gott auch eine Vergleichung mit dem menschlichen Verstande einschließt, was nichts anderes ist, als ein logisches oder Gedankenverhältnis. Ich sagte: eine Vergleichung mit dem menschlichen Verstande; denn wenn auch die transcendentale Wahrheit nach ihrem adäquaten und vollständigen Begriffe Vergleichung und aktuelle Übereinstimmung mit dem göttlichen Verstande einschließt, so ist doch diese Übereinstimmung ein transcendentales Verhältnis, das darum von der geschaffenen Wesenheit selbst sich nicht real unterscheidet, welche sowohl durch ihre eigene Natur notwendig von Gott abhängt, als sich auch auf die göttlichen Ideen bezieht. Deshalb sagt der heilige Thomas zuweilen:

die transcendentale Wahrheit sei eine der Entität des wahr benannten Dinges innere Sache; während er andere Male sagt: sie füge der realen Entität eine Beziehung zum Verstande hinzu. Dies letztere kommt ihr nämlich zu, wenn sie als eine Realität betrachtet wird, die mit unserem Verstande verglichen werden kann und geeignet und fähig ist, ihn objektiv zu vervollkommnen.

Der Begriff der transcendentalen Wahrheit also, ganz allgemein genommen, und von seinen partikulären Bestimmungen abgesehen, schließt die reale Wesenheit des Dinges ein, freilich nicht an sich und unter dem absoluten Entitätsbegriffe, sondern relativ genommen, oder insofern sie Übereinstimmung mit irgend einem Verstande einschließt. Da nun die Übereinstimmung des Dinges hinsichtlich des göttlichen Verstandes nicht allein Gleichheitskonformität, wenn man so sagen darf, sondern auch Norm-, Maß- und Kausalitätskonformität ist; und da die Konformität des Wesens mit den göttlichen Ideen notwendig seine reale Abhängigkeit von denselben enthält; eine Abhängigkeit, die notwendig, wesentlich, innerlich und wirklich identisch mit der Kreatur selbst ist; so folgt, daß die Wahrheit des Dinges oder die transcendentale Wahrheit, in ihrem eigentlichen und absoluten Sinne genommen, etwas Reales ist, wie es auch die Wesenheit selbst ist, worin sie sich befindet, indem man sagen kann, daß sie das reale ens ist, das vom göttlichen Verstande passiv reguliert wird und mit seinen Ideen aktuell konform ist. Obwohl also das reale Sein auch hinsichtlich des menschlichen Verstandes transcendental wahr genannt wird, so ist doch diese transcendentale Wahrheit sekundär und uneigentlich im Vergleiche mit der ersteren, weil sie sich auf die Fähigkeit stützt, objektiv unseren Verstand zu bewegen, indem sie in gewisser Weise seine Operationen hervorbringt und das Wahrheitsmaß derselben ist. Es ist aber evident, daß diese potentiale Fähigkeit und Übereinstimmung mit dem menschlichen Verstande notwendig die Übereinstimmung des realen Objektes mit den Ideen der göttlichen Intelligenz voraussetzt und sich darauf stützt d. h., daß sie durch die transcendentale Wahrheit reguliert und verursacht wird, wie sie primär und eigentlich genommen im Dinge ist. Deshalb sagte auch der heilige Thomas: die Wahrheit der Dinge im ersteren Sinne sei untrennbar von der Wesenheit; jedoch diese selbe Wahrheit hinsichtlich des menschlichen Verstandes sei accidentell; denn sie füge zur ersteren ein Vernunftverhältnis hinzu, das von der Aktion unseres Geistes abhange. Und wenn auch kein menschlicher Verstand existierte, so würde deshalb die erstere transcendentale

Wahrheit oder die mit der göttlichen Intelligenz gleichförmige Wesenheit selbst nicht aufhören zu sein.

Es scheint, daß diejenigen, welche auf diese reale Gleichheit der transcendentalen Wahrheit mit dem Sein sich stützend, behaupteten, daß sie nicht Eigentümlichkeit des Seins genannt werden könne noch dürfe, wenig über die Idee der transcendentalen Eigentümlichkeit nachgedacht haben. Wie die absolute Identität der Attribute Gottes unter sich und mit seinem Wesen nicht verhindert, daß unser Verstand verschiedene Begriffe von den göttlichen Vollkommenheiten bildet, indem er die Attribute als auf das Wesen folgend auffaßt und zugleich die einen Attribute als Grund und Fundament der anderen betrachtet; so hindert auch bei den transcendentalen Begriffen die reale Gleichheit des Objektes nicht, daß unser Verstand es unter verschiedenen Gesichtspunkten und Verhältnissen auffaßt. Dadurch, daß das Sein ein transcendentaler Begriff ist, kann es als Eigentümlichkeit oder Attribut kein von seinem Begriffe verschiedenes und außer ihm befindliches Ding haben; jedoch kann diese Realität auf verschiedene Weise sich verhalten und ausgedrückt werden. Das Ding nun, insofern es den absoluten Begriff des Seins und die wesentlichen Prädikate ausdrücklich einschließt, behält den Namen des Dinges und der Wesenheit; wenn man aber dieses selbe Ding hinsichtlich seiner Vergleichung mit dem Verstande oder Willen auffaßt, heißt es wahr oder gut: Begriffe, die in ihrer Bedeutung wohl den Begriff des Seins einschließen, die aber doch eine Eigentümlichkeit desselben bilden und auch also genannt werden können, insofern sie eine bestimmte Weise des realen Seins ausdrücken, die im absoluten Begriffe des ens nicht ausdrücklich enthalten, oder vielmehr nicht expreß ausgedrückt ist.

Man kann vielleicht gegen diese Lehre hinsichtlich der eigentlichen Natur der transcendentalen Wahrheit einwenden, daß, da diese Wahrheit nicht weniger absolut an sich ist als das Wesen, welches sie benennt und womit sie identisch ist, ihr eigentlich konstitutives Element in der Gleichförmigkeit mit den göttlichen Ideen gesucht werden müsse, weil das reale Wesen oder Sein selbst in seinem Begriffe diese Vergleichung mit dem göttlichen Verstande nicht enthalte. Ferner; wenn wir erkennen wollen, ob ein bestimmtes Wesen wirklich so ist oder nicht so ist; so nehmen wir gewiß nicht unsere Zuflucht zu dieser Übereinstimmung mit den göttlichen Ideen; wenn wir z. B. prüfen und wissen wollen, ob das vor uns liegende Metall wirkliches Gold ist, so untersuchen wir, ob ihm die Definition des Goldes zukomme,

oder vielmehr: ob in diesem Metalle die Prädikate, Attribute oder Eigenschaften vorhanden sind, die unserem Wissen nach ihm zukommen; wir untersuchen aber nicht, ob es der vorbildlichen Idee ähnlich oder gleichförmig ist, die in Betreff des Goldes in der göttlichen Intelligenz präexistiert; denn dieses ist uns sogar unmöglich, da es unbestreitbar ist, daß jene Ideen unserer Aktion nicht unterworfen sind und wir derselben uns nicht als eines Prüfungsmittels hinsichtlich einer realen Natur bedienen können.

Das scheinbare Gewicht dieses Einwurfes kommt einzig daher, daß man bei ihm die Verfahrungsweise unseres Verstandes bei Erforschung der Wahrheit mit dem verwechselt, was den Dingen an sich zukommt, wie sie real existieren. Etwas anderes ist das Mittel, dessen wir uns zur Erlangung der Erkenntnis der transcendentalen Wahrheit bedienen; und etwas ganz anderes ist der eigentliche Begriff dieser Wahrheit. In jetzigem Zustande der Vereinigung mit dem Körper hängt unser Geist bei der Ausübung seiner Aktivität und bei den wissenschaftlichen Forschungen notwendig von den Sinnen ab. Dieses ist eine durch das Selbstbewußtsein bezeugte Thatsache, deren Existenz von den Fragen über die Natur der Abhängigkeit und der Beziehungen, die zwischen dem Verstande und der Sensibilität bestehen, unabhängig ist. Darum kann man in gewissem Sinne sagen: unsere Erkenntnisse geschähen a posteriori; denn da diese ursprünglich von den Sinnen abhangen, und da die Materie der Aktivität dieser Sinne und das Objekt ihrer Wahrnehmungen die äußeren Accidenzen und Eigentümlichkeiten der Dinge sind: so setzen die allgemeinen und rein intellektuellen Begriffe der Vernunft auf die eine oder andere Weise die äußeren Eigentümlichkeiten und sinnfälligen Accidenzen der Objekte voraus und stützen sich darauf. Ebenso verhält es sich mit unserer jetzigen Frage. Unser Verstand, sagt mit tiefer Wahrheit der heilige Thomas, in seinem jetzigen Zustand der Vereinigung mit dem Körper, schreitet von der unvollkommenen Erkenntnis zur vollkommenen; er unterscheidet nicht die transcendentale Wahrheit der realen Wesen mittels der unmittelbaren Vergleichung mit den göttlichen Ideen, wenngleich diese die Fundamentalnorm und eigentliche Ursache dieser Wahrheit sind; denn es ist ihm während dieses Lebens nicht gegeben, diese ewigen, in der göttlichen Intelligenz präexistierenden Typen zum unmittelbaren Terminus seiner intellektuellen Aktivität zu haben.

Die Erfahrung zeigt uns hinlänglich, mit wie viel Schwierigkeit wir zur Erkenntnis des inneren Wesens der Dinge wie auch der

meisten wesentlichen Attribute derselben gelangen. Der Grund dieser Schwierigkeit ist kein anderer, als daß das innere Wesen der Dinge sich nicht direkt und unmittelbar unserem Verstande darstellt. Wir sind deshalb genötigt, uns der accidentellen Attribute, der äußeren Eigentümlichkeiten unter Vergleichung mit anderen Objekten zu bedienen, um zur mehr oder weniger vollkommenen Erkenntnis der wesentlichen Attribute zu gelangen. Die natürliche und ordentliche Weise, wie wir zur mehr oder minder vollkommenen Erkenntnis der wahren Natur vieler Dinge gelangen, geschieht mittels der Accidenzen und Eigentümlichkeiten, die die Erfahrung uns lehrt. Darum nehmen wir, wenn wir erkennen wollen, ob dieses Metall wirkliches Gold ist, unsere Zuflucht weder zu den göttlichen Ideen, noch zu seiner wesentlichen Definition, die wir als unbekannt ganz beiseite lassen, wenn wir seine transcendentale Wahrheit suchen; sondern wir prüfen seine Farbe, Gewicht, Härte und andere äußere, sinnfällige Eigenschaften, um mittels dieser experimentellen Eigentümlichkeiten zur Erkenntnis seiner transcendentalen Wahrheit zu gelangen.

Es darf aber darum nicht geleugnet werden, daß die göttlichen Ideen die primitive Ursache und Norm dieser transcendentalen Wahrheit sind; denn das angegebene Verfahren a posteriori setzt ganz natürlich die Wahrheit des Wesens voraus, von dem die experimentellen Eigentümlichkeiten hervorgehen, die uns zu ihrer Erkenntnis führen. Diese Wahrheit des Wesens setzt ihrerseits wieder ihre Übereinstimmung mit der göttlichen Idee voraus, deren participierte Ähnlichkeit sie ist. Die äußeren Eigentümlichkeiten und die Erfahrungsphänomene sind der Ausgangspunkt für unseren Verstand und das Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit der Dinge; die göttlichen Ideen aber sind das Maß und die Ursache dieser Wahrheit. Die Accidenzen und Eigentümlichkeiten sind quoad nos die erste Regel der transcendentalen Wahrheit. Die göttlichen Ideen sind die erste Regel derselben in se, vel in essendo.

Die bisher aufgestellte Lehre bezieht sich auf die transcendentale Wahrheit der geschaffenen Wesen, in Betreff welcher die Definition eigentlich gilt, wonach die Wahrheit der Dinge in ihrer Übereinstimmung mit dem göttlichen Verstande besteht. Wenn man in dieser Definition die transcendentale Wahrheit in ganz allgemeinem Sinne mitbegreifen will, d. h. insofern sie die erschaffene und die unerschaffene Wahrheit umfaßt, muß man beachten, daß alsdann die angegebene Übereinstimmung sich nicht auf Gott ebenso, wie auf die

Kreaturen anwenden läßt. Bei den letzteren schließt sie eine Regulierung des einen Dinges durch das andere ein, oder eine Gleichheit zwischen zwei real verschiedenen Dingen; bei Gott aber kann sie nur eine Konformität von absoluter Gleichheit bezeichnen, insofern sein Wesen vollkommen identisch mit sich selbst ist und sich nicht auf ein anderes beziehen kann.

Aus dem Gesagten folgt auch, daß, da die transcendentale Wahrheit bei den Kreaturen ihr reales Wesen selbst ist, das von der göttlichen Intelligenz abhängt und ihr gleichförmig ist, die transcendentale Wahrheit den Dingen auf eine, ihrer Seinsweise analoge und entsprechende Weise zugeschrieben werden muß. Folglich, da die möglichen Dinge als solche keine realen Wesen an sich sind, sondern nur einzig in Gott existieren; so kommt ihnen, streng genommen, die aktuelle transcendentale Wahrheit nicht zu, sondern nur allein die mögliche transcendentale Wahrheit, insofern sie wirklich werden können.

Neunzehntes Kapitel.

Die formale Wahrheit oder die Erkenntniswahrheit.

Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, daß das reale Sein auch wahr mit transcendentaler Wahrheit wegen der Fähigkeit genannt wird, die es besitzt, unseren Verstand objektiv zu vervollkommnen, indem es als Terminus, als Materie und Objekt bei seinen Operationen bei der Erforschung der Wahrheit dient. Es kann deshalb auch gesagt werden, die Wahrheit unseres Verstandes hange von der Wahrheit der Dinge ab. Wie die transcendentale Wahrheit durch die Übereinstimmung des realen Seins mit dem göttlichen Intellekte gebildet wird, so besteht die formale Wahrheit oder die Erkenntniswahrheit in der Gleichheit und Übereinstimmung unseres Verstandes mit den realen Dingen selbst, und zwar so, daß diese die Regel und das Maß der genannten Wahrheit sind. Ein Urteil, ein Vernunftschluß sind nur wahr mit formaler Wahrheit, insofern sie der Ausdruck der Wirklichkeit sind, d. h., wenn sie Übereinstimmung mit den realen Dingen, wie sie außerhalb des Verstandes an sich existieren, enthalten. Ich habe gesagt: mit formaler Wahrheit; denn in dem Urteile oder dem Vernunftschlusse giebt es außer der

Erkenntniswahrheit auch noch die transcendentale Wahrheit, wenn wir sie betrachten wollen, insofern sie Akte der Intelligenz und folglich reale Wesen sind. Darum kann ein Urteil *falsch* sein mit *formaler* Wahrheit oder mit Wahrheit der Erkenntnis, wie dieses zutrifft, wenn es nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und zu gleicher Zeit *wahr* sein mit *transcendentaler* Wahrheit. Die formale Wahrheit heißt auch *logische* Wahrheit und *subjektive* Wahrheit.

Indem der heilige Thomas die Thätigkeiten des menschlichen Verstandes auf die *einfache Wahrnehmung* des Objektes, auf das *Urteil* und das *Ratiocinium* reduziert, behauptet er, daß die formale Wahrheit eigentlich nicht der *ersten* Thätigkeit zukomme, wohl aber dem *Urteile* und folglich auch dem Diskurse oder dem *Vernunftschlusse*. Seine Lehre über diesen Punkt lautet:[1] „Die Wahrheit ihrem ersten Begriffe nach befindet sich im Verstande, wie wir früher gesagt haben. Da ein Ding nur wahr ist, insofern es die eigentümliche Form und Wesenheit seiner Natur besitzt, so folgt, daß der Verstand als Erkenntnisvermögen wahr ist, insofern er das erkannte Ding in sich besitzt, welches seine Form und Vollkommenheit

[1]) Sum. Theol. I. Quaest. 16. Art. 2: Respondeo dicendum, quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est, quod intellectus in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus, in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intilligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed quando judicat, rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit; tunc primo cognoscit, et dicit verum. Et hoc facit componendo, et dividendo; nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea; et ideo bene invenitur, quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas igitur potest esse in sensu vel intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera; non autem cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.

als Erkenntnisvermögen ist; und deshalb wird die Wahrheit definiert als Übereinstimmung des Verstandes mit dem Dinge. Hieraus folgt, daß diese Übereinstimmung erkennen, die Wahrheit erkennen heißt."

„Die Sinne erkennen auf keine Weise die genannte Übereinstimmung; denn obgleich das Gesicht die Ähnlichkeit oder das Bild des sichtbaren Dinges besitzt, so erkennt es doch nicht die Beziehung und Übereinstimmung, die zwischen dem gesehenen Objekte und dem, was die Sehkraft an ihm wahrnimmt, besteht. Der Verstand dagegen kann seine Übereinstimmung mit dem erkennbaren Dinge erkennen. Dieses geschieht jedoch nicht, solange der Verstand nur einfach das Objekt wahrnimmt, sondern erst dann, wenn er urteilt, daß das Ding so an sich ist, wie er es wahrnimmt; dieses geschieht, wenn er etwas als wahr erkennt und davon aussagt, was er componendo et dividendo thut, d. h. indem er behauptet oder verneint; denn in jedem Satze behauptet er entweder vom Subjekte irgend eine durch das Prädikat angedeutete Seinsweise, oder er spricht sie dem Subjekte ab. Man kann deshalb sagen, daß der Sinn hinsichtlich eines Dinges wahr ist, und ebenfalls auch der Verstand, solange er einfach wahrnimmt; aber man kann nicht sagen, daß er das Ding als wahr erkennt oder aussagt. Es kann also die Wahrheit in dem Sinne und dem Verstande als in einer wahren Natur oder Wesenheit vorhanden sein, solange diese beiden einfach wahrnehmen; aber sie ist darin nicht als erkannt in dem erkennenden Subjekte, was für die Wahrheit eine notwendige Bedingung ist; denn was die Vollkommenheit des Verstandes als solchen ausmacht, ist das Wahre, insofern es erkannt wird. Deshalb findet sich die Wahrheit, streng genommen, in dem behauptenden und verneinenden Verstande und nicht in den Sinnen, auch nicht im Verstande, solange er einfach ein Ding wahrnimmt."

Daraus, daß der heilige Lehrer behauptet, die Wahrheit erkennen heiße die Übereinstimmung des Verstandes mit dem Dinge erkennen, haben einige schließen wollen, die Meinung des heiligen Lehrers sei, daß die formale Wahrheit oder die Erkenntniswahrheit sich eigentlich allein im Urteile finde, insofern man mittels dieses Aktes die Übereinstimmung des Verstandes mit dem Objekte im Wege der Reflexion erkenne; woraus folge, daß die Urteile über die Natur der Dinge nicht eher wahr mit Erkenntniswahrheit genannt werden könnten, solange nicht der Verstand eine reflexe Vergleichung zwischen seinen subjektiven Begriffen und den realen Wesen und Objekten angestellt. Eine solche Erklärung der Worte des heiligen Lehrers ist nicht allein

im offenbaren Widerspruche mit dem, was die Vernunft und Erfahrung uns lehrt, sondern sie ist auch nicht in Übereinstimmung mit den Ideen desselben über dieses Problem, die er an verschiedenen Orten seiner Schriften aufgestellt hat. Das richtige Verständnis dieser Lehre findet sich nach unserer Meinung in der folgenden Stelle des Kardinals Cajetan, welcher mit seinem großen Scharfsinne und Verstande den Gedanken des heiligen Thomas über diesen Punkt richtig auffaßte und mit wenigen Worten wiedergab. Seine Worte lauten:[1] „Jedes Ding heißt wahr, insofern es die eigentümliche Form seiner Natur hat; es ist folglich der Verstand als Erkenntnisvermögen wahr, insofern er die Assimilation mit dem erkannten Dinge darstellt oder einschließt; . . . denn die Assimilation mit dem erkannten Dinge ist die eigentümliche Form des Verstandes als Erkenntnisvermögen . . . wenn also die Wahrheit die Übereinstimmung des Verstandes mit dem Dinge ist, so heißt die Wahrheit erkennen, die Übereinstimmung des Verstandes und des erkannten Dinges erkennen: also weder der Sinn noch der einfach ein Objekt wahrnehmende Verstand, sondern nur der urteilende Verstand, daß das Ding so sei, wie es wahrgenommen wird, erkennt eigentlich das Wahre und spricht es aus: folglich in ihm allein findet sich das Wahre nach dem eigentlichen Wahrheitsbegriffe, der durch diesen Namen bezeichnet wird."

Diese Lehre des heiligen Thomas, welche wir eigentlich ontologisch nennen können, weil sie auf die Idee selbst der Wahrheit als Gleichheit zwischen dem Verstande und dem Objekte basiert ist, kann ebenfalls auch psychologisch genannt werden, weil sie sich mit der inneren Erfahrung in vollständiger Harmonie befindet. Die Beobachtung der inneren Phänomene lehrt uns in der That, daß wir einfach ein Objekt wahrnehmen, d. h. unsere intellektuelle Thätigkeit auf dasselbe richten können, indem wir jedes Urteil über dasselbe aufschieben und nichts behaupten oder verneinen hinsichtlich seiner realen Existenz oder der Eigentümlichkeiten oder Attribute, die in den partialen Begriffen enthalten sind, unter welchen es sich nach und nach und unter verschiedenen Phasen unserem Verstande darstellt. Es ist klar, daß in diesem Falle, wenn auch die Idee des Objektes, oder wenn man will, seine intelligible Vorstellung an sich wahr genannt werden kann, insofern sie mit mehr oder weniger Treue und Genauigkeit das genannte Objekt und seine Eigentümlichkeiten darstellt, dennoch

[1] Comment. in 1. P. Quaest. 16. Art. 2.

nicht gesagt werden kann, daß sie die Wahrheit erkenne oder die Übereinstimmung ihrer selbst mit dem Objekte. Damit dieses geschieht, muß notwendig der Verstand zum Behaupten übergehen und gewissermaßen sich selbst Rechenschaft geben, daß jenes Objekt wirklich so in der Natur existiere, wie es in unserer Intelligenz existiert und vorgestellt ist, oder vielmehr: daß die Seinsweisen, objektiven Realitäten, Eigentümlichkeiten oder Attribute in den hinsichtlich jenes Objektes bereits gedachten Begriffen und Ideen dargestellt und enthalten seien und wirklich demselben zukommen oder nicht zukommen. Darum sagt auch der heilige Thomas, daß die Wahrheit erkennen, die Übereinstimmung des Verstandes mit dem Dinge erkennen heißt, was mit anderen Worten heißt: die Wahrheit hinsichtlich eines Objektes erkennen heißt behaupten, daß das Ding an sich und wirklich so sei oder nicht so sei, wie es in unseren Begriffen und Ideen dargestellt und darin enthalten ist.

Und man bemerke wohl: diese ganze Lehre ist eine notwendige Folgerung und eine logische Anwendung der Definition der formalen oder Erkenntniswahrheit. Denn wenn die Erkenntniswahrheit gemäß der scharfsinnigen Definition des heiligen Lehrers *eine Gleichheit des Verstandes und des erkannten Dinges ist*; so wird es logisch sein, hieraus zu folgern, daß diese Wahrheit eigentlich allein in jenem Akte des Erkennens sich finden kann, mittels welchen man diese Gleichheit zwischen dem Verstande und dem erkannten Gegenstande erkennt und bildet. Und es ist unzweifelhaft, daß allein im *Urteile* oder in dem Akte, *womit man behauptet oder verneint, daß die Sache so sei oder nicht so sei*, diese Bildung der Gleichheit zwischen dem Verstande und der erkannten Sache sich verwirklicht.

„Die Übereinstimmung mit dem Dinge," sagt der genannte Kardinal *Cajetan* weiter,[1]) „kommt nicht per se dem inkomplexen Verstande als solchem zu; denn ein inkomplexes Ding schließt als solches kein Verhältnis von Gleichheit oder Ungleichheit mit einem anderen ein oder bildet ein solches, wenn es auch an sich mit einem anderen Sein wirklich konform und adäquat sein kann; sondern jede komplexe Aussage des Verstandes enthält per se und bildet durch ihre eigene Natur Gleichheit oder Ungleichheit mit der behaupteten oder verneinten Sache; denn sie giebt wesentlich zu verstehen, daß etwas einem Dinge zukomme oder nicht zukomme."

---

[1]) Ibid.

Es befindet sich also die formale Wahrheit in dem behauptenden und verneinenden Verstande, d. h. im Urteile; denn allein mittels dieses erkennt der Verstand die Übereinstimmung des einen mit dem anderen und wendet diese Übereinstimmung oder Gleichheit hinsichtlich des erkannten Objektes an. Solange der Verstand einfach wahrnimmt, ohne etwas von dem Objekte zu behaupten oder zu verneinen, kann er weder wahr noch falsch genannt werden; wenn er aber zur Behauptung oder Verneinung übergeht, bekommt er diese Benennung, und man sagt im eigentlichen Sinne, daß er die Wahrheit erkenne oder nicht erkenne. Wenn ich über den Menschen nachdenke, ohne etwas in meinem Innern zu behaupten oder zu verneinen, ist in meinem Verstande transcendentale Wahrheit vorhanden, insofern diese Erkenntnis ein Akt meiner Intelligenz und folglich ein reales Sein ist; aber es wird keine formale Wahrheit vorhanden sein. Wenn ich nun behaupte, der Mensch sei eine intelligente Substanz; so ist formale Wahrheit vorhanden; denn es ist Übereinstimmung und Gleichheit dieses Urteils mit der Wirklichkeit, und aktuelle Anwendung dieser Übereinstimmung seitens des Verstandes vorhanden.

Die einfache Wahrnehmung des Objektes ohne Behauptung oder Verneinung wird von den Scholastikern inkomplexe Erkenntnis genannt; denn wenn auch das wahrgenommene Objekt vielmals in Wirklichkeit komplex oder aus verschiedenen Teilen und Attributen zusammengesetzt ist, wird es doch vom Verstande unter dem Gesichtspunkte der Einheit wahrgenommen: per modum unius, und in einem einzigen Begriffe dargestellt, ohne einen Begriff mit einem anderen zu vergleichen oder davon auszusagen. Dagegen heißt jener Akt des Verstandes komplex, der das Objekt in Teile, Eigenschaften und Attribute zerlegend, die einen mit den anderen vergleicht und verschiedene partiale Begriffe von demselben Objekte bildet, und folglich auch verschiedene Prädikate von einem bestimmten Dinge aussagen kann. Die Scholastiker pflegten diesen Akt oder diese Manifestation des Verstandes, der die Wahrnehmung verschiedener Objekte oder verschiedener Prädikate in ein und demselben Objekte einschließt, komplexen Verstand zu nennen; intellectus complexus.

Man wird die vorstehende Lehre leichter begreifen, wenn man beachtet, daß die Erkenntnis der Wahrheit in einem zweifachen, ganz verschiedenen Sinne geschehen kann. Wir können in der That sagen, jemand erkenne die Wahrheit, wenn diese an sich das Objekt der Akte

des Verstandes ist. Dieses geschieht, wenn unsere Forschung sich auf die Entdeckung der inneren Natur der Wahrheit richtet, indem wir ihre eigentliche Idee, ihr konstitutives Seinselement und ihre Verschiedenheit von allen anderen Objekten des Verstandes suchen. Anderseits wird dieser Ausdruck: die Wahrheit erkennen, im direkten Sinne genommen und bedeutet: etwas Wahres erkennen. Wenn ich sage: Gott existiert, der Mensch denkt, der Marmor ist ein schwerer Körper, erkenne ich die Wahrheit, insofern ich wahre Dinge erkenne und aussage. Im ersteren Sinne erkennt man die Wahrheit durch eine gewisse Art von Reflexion oder mittels eines reflexen Aktes des Verstandes; denn die Erforschung, die die Wahrheit an sich und hinsichtlich ihres eigentlichen Wesens zum Gegenstande hat, setzt die direkte Erkenntnis der anderen Objekte voraus. Die intellektuelle Thätigkeit kann sich niemals zur Erkenntnis der Wahrheit an sich oder zur Betrachtung ihrer inneren Wesenheit hinwenden, wenn nicht zuvor in unserer Intelligenz die Wahrnehmung eines Gegenstandes oder eines Satzes vorhergegangen ist. Aus dieser Unterscheidung ergiebt sich von selbst, daß, wenn wir der zweiten Thätigkeit des Verstandes oder dem Urteile, nicht aber der einfachen Perception die Erkenntnis der formalen Wahrheit zuschreiben, dieses nicht von der Erkenntnis durch Reflexion verstanden werden darf, weil diese Erkenntniswahrheit ebenso wie jedes andere Ding als Objekt für jeden der Akte des Verstandes dienen kann, und wir deshalb über die eigentliche Natur der Wahrheit nachdenken können, ohne von ihr etwas zu behaupten oder zu verneinen.

Wenn nun der heilige Thomas sagt, allein im behauptenden und verneinenden Verstande oder im Urteile befinde sich eigentlich die formale Wahrheit, weil er es ist, der erkennt und seine Übereinstimmung oder Gleichheit mit dem realen Objekte ausdrückt; so kommt dies daher, daß es dem Urteile angehört, einen Begriff mit dem anderen zu vergleichen, und daß die notwendig in diesem Akte unseres Verstandes enthaltene Behauptung und Verneinung nicht allein die Vergleichung der beiden Begriffe, sondern auch die durch sie dargestellten objektiven Vollkommenheiten oder Realitäten und die Vergleichung des Verstandes mit denselben einschließt. Kein Zweifel kann hierüber obwalten, da er selbst sagt, daß „das obengenannte Übereinstimmungsverhältnis nichts anderes sei, als urteilen, daß die Sache so ist oder nicht so ist in der Wirklichkeit, was zusammenstellen (componere) und trennen (dividere) heißt; darum erkenne der Verstand die

Wahrheit nur durch Behauptung und Verneinung mittels des Urteiles". [1])

Man beachte jedoch, daß diese Lehre, so wahr sie an sich ist, nicht in einem so exclusiven Sinne verstanden werden darf, wie einige sie haben ausgeben wollen. Denn wenn es gewiß ist, daß die formale oder Erkenntniswahrheit nach ihrer ganzen Vollkommenheit und streng philosophisch betrachtet, nur allein im Urteile sich finden kann; so darf hieraus doch nicht geschlossen werden, daß in dem einfachen Verstande oder in der einfachen Wahrnehmung des Objektes ohne Affirmation und Negation sich allein der Begriff der transcendentalen Wahrheit, keineswegs aber die formale Wahrheit finde. Um sich hiervon zu überzeugen, braucht man nur nicht zu vergessen, daß diese formale Wahrheit in der Gleichheit und Übereinstimmung des Verstandes mit dem erkannten Dinge besteht. Nun kann aber diese Übereinstimmung in einem gewissen Sinne in der einfachen Wahrnehmung des Verstandes vorhanden sein, da es klar ist, daß diese Vorstellung, welche die genannte Wahrnehmung und die Idee, mittels welcher sie entsteht, einschließt, mit dem Objekte konform oder nicht konform sein kann, je nachdem sie dieses Objekt hinsichtlich seiner Realität treu wiedergiebt oder nicht treu wiedergiebt. Es ist also unbestreitbar, daß in der einfachen Wahrnehmung in gewissem Sinne auch der Begriff der formalen Wahrheit sich findet. Es kann also der Verstand, der über ein Objekt, ohne von ihm zu behaupten oder zu verneinen, nachdenkt, wahr mit unvollkommener und gleichsam mit angefangener formaler Wahrheit genannt werden, und dies aus einem zweifachen Grunde: 1) wegen der Idee oder der intellektuellen Vorstellung des gedachten Objektes, je nachdem es im denkenden Subjekte existiert, wie auch sonst die eigentliche Natur dieser Idee, mittels welcher die Wahrnehmung mit der realen Wesenheit übereinstimmen kann, beschaffen sein mag; 2) wegen der Beziehung zum Urteile, welchem, ganz streng genommen, die Erkenntniswahrheit zukommt, weil es unzweifelhaft ist, daß diese die einfache Wahrnehmung voraussetzt und sich darauf gründet, und daß die Wahrheit und Falschheit unserer Urteile größten teils von der Treue und Richtigkeit in der objektiven, ihnen zum Fundamente dienenden Vorstellung abhangen.

Diese Bemerkung ist mit der vom heiligen Thomas aufgestellten Lehre vollkommen übereinstimmend, eine Lehre, welche seiner Theorie

[1]) Periher. Libr. 1. Lect. 3.

über die Erkenntniswahrheit als Komplement dienen kann. Seine Worte lauten:[1]) „Wie der Begriff des Wahren sich eher im Verstande als in den Dingen findet, so ist er auch vollkommener im Akte des behauptenden oder verneinenden Verstandes, als in dem Akte desselben, womit er einfach die Dinge wahrnimmt. Der Begriff des Wahren besteht in der Gleichheit des Verstandes und des Dinges; ein Ding aber hat keine Gleichheit mit sich selbst, sondern jede Gleichheit muß unter verschiedenen Dingen stattfinden, weshalb der Wahrheitsbegriff eigentlich im Verstande sich findet, wenn dieser anfängt, ein ihm eigentümliches Ding zu besitzen, das das Objekt außerhalb der Seele nicht besitzt. . . . Wenn er anfängt, über die wahrgenommene Sache zu urteilen, dann ist das Urteil des Verstandes seine ihm eigentümliche Sache, die sich nicht außerhalb in dem Objekte findet. Wenn nun aber der Verstand mit diesem außer ihm existierenden Objekte Gleichheit besitzt, heißt das Urteil wahr; und dann urteilt der Verstand über die wahrgenommene Sache, wenn er sagt, diese Sache sei oder sei nicht, was dem zusammenstellenden (componens) und trennenden (dividens) Verstande angehört. . . . Und daher kommt es, daß die Wahrheit per prius sich in der Behauptung und Verneinung findet; sekundär und per posterius heißt auch der Verstand wahr, der die Definitionen bildet, oder was dasselbe ist: der einfach das Objekt wahrnimmt. Aus diesem Grunde heißt die Definition wahr oder falsch, je nach der wahren oder falschen Komposition, die sie enthält, wie das geschieht, wenn der Begriff oder die Idee von einem Dinge gedacht wird, die einem anderen Dinge angehört, z. B. wenn die Idee des Kreises als die Idee des Dreieckes gedacht würde; oder auch, wenn die Definition aus sich gegenseitig ausschließenden Teilen besteht, z. B. wenn man irgend ein Wesen als ein animal sensibile definieren oder darstellen wollte, in welcher Definition sich eine falsche Behauptung eingeschlossen fände, z. B. irgend ein animal sei insensibile. Darum heißt der einfache Begriff oder die einfache Idee nur darum wahr oder falsch, insofern sie eine Beziehung zu der Komposition oder dem Urteile enthält, das der Verstand bilden kann. Aus dem Gesagten geht also hervor, daß die Erkenntniswahrheit zuerst vom Urteile oder von der Komposition und Division des Verstandes ausgesagt wird; und sekundär von den einfachen intellektuellen Vorstellungen

[1]) Quaest. Disp. De Verit. Quaest. 1. Art. 3.

der Dinge, insofern in ihnen wenigstens implicite ein wahres oder falsches Urteil enthalten ist."

Diejenigen, welche ein wenig in der Terminologie der Scholastiker bewandert sind, werden den Gedanken des heiligen Thomas in dem ausführlichen Kommentare des Kardinals Cajetan entwickelt und analysiert finden, wovon wir die Hauptstellen für diejenigen anführen wollen, die seine Werke nicht zu Rate ziehen können.

Omnis res est vera, secundum quod habet propriam formam suae naturae: ergo intellectus ut cognoscens est verus, secundum quod assimilatur rei cognitae: ergo veritas est conformitas intellectus et rei: ergo cognoscere veritatem est cognoscere conformitatem cognitionis ad cognitum: ergo nec sensus, nec intellectus quod quid est, sed intellectus judicans, ita esse, sicut apprehenditur, cognoscit primo et dicit verum: ergo intellectus componens et dividens, cognoscit verum: ergo in eo tantum est verum secundum proprium modum nomine veri importatum: ergo in eo tantum est verum proprie loquendo. . . .

Ad evidentiam horum adverte, quod planus sensus, quem superficies hujus litterae prima fronte ostendit, videtur, quod quia cognitio sensus, puta visus, aut etiam simplicis intellectus, conformis est rei, ideo vera dici potest; sed quia non potest illam conformitatem, quae est inter ipsam cognitionem simplicem et rem cognoscere, ideo non cognoscit verum; et quia intellectus componens illam cognoscit, ideo cognoscit verum. Sed hujusmodi sensus alienus est ab hac littera secundum veritatem. Tum quia falsum est, quod intellectus simplex non cognoscit illam conformitatem, quoniam conformitas illa definibile quoddam est, et consequenter simplici intellectu cognoscitur. Tum, quia illa conformitas non cognoscitur, nisi reflexe ab intellectu; verum autem cognoscitur directe, et non reflexe tantum. Tum, quia medius terminus in littera adductus ad probandum, quod conformitas, in qua consistit veritas, cognoscatur ab intellectu componendo, vel dividendo, non esset ad propositum, ut patet applicanti.

Ut igitur praesens littera cum qualibet sibi simili pateat, notato quatuor. Primo, quod aliud loqui de intellectu etiam in actu secundo, et aliud de intellectu in quantum cognoscens: et similiter aliud est loqui de veritate illius, et aliud de veritate istius. Ad veritatem enim intellectus in actu secundo non plus requiritur, quam ad veritatem sensus in actu secundo; unde et intellectus, et sensus in actu verus dicitur, ut quaedam res vera, quando cognitio assimilatione ad cognitum informatur. Ad veritatem autem intellectus ut cognoscens est, exigitur quod veritas sit in eo, ut cognoscens; hoc autem non est nisi sit in eo, ut cognita. Et propterea littera investigans, ubi proprie verum sit, a propria forma intellectus, non in actu primo et secundo, sed ut cognoscens est, procedit; et vult, quod ejus forma ac perfectio est similitudo cogniti, non est quae est principium cognitionis, sed quae est terminus, vel quasi terminus, seu perfectio, ad quam attingendo cognitio perficitur. Pro quo nota secundo, quod similitudo rei cognitae dupliciter sumitur, quantum ad propositum spectat. Primo

pro specie intelligibili, sive sensibili simplici, id est, per modum incomplexi repraesentantis, quidquid sit illa species. Secundo, pro specie repraesentativa cogniti, ut sit, sive complexe sive incomplexe quidquid sit illa, sive species impressa, sive expressa, sive ipsa cognitio: haec enim non variant propositum. In praesenti littera non sumitur similitudo cogniti primo modo, ut superficialis expositio intelligit, sed secundo; ita quod sensus litterae, quod similitudo attacta seu assecuta a cognitione, est propria forma, et perfectio intellectus, ut cognoscens est, et illa cognitio, quae sui ipsius conformitatem cum re cognoscit, illa cognoscit verum: et nulla alia, quomodocunque sit illa conformitas, scilicet, sive per modum complexi sive incomplexi.

Tertio nota quod cognoscere conformitatem sui ad cognitum contingit dupliciter, scilicet in actu signato, et in actu exercito. Cognoscere conformitatem in actu signato, est cognitionem terminari et relationem conformitatis. Cognoscere vero conformitatem in actu exercito, est cognoscere aliquid in se ut conforme cognito.

Quod, ut clarius percipiatur, manifestatur in actu dicendi, quoniam clarius apparet propositum in ipso. Dicit quispiam conformitatem intellectus et rei in actu signato, cum haec verba seu significata eorum in communi vel speciali materia, quam intelligit, dicit mentaliter, vel vocaliter, dicit autem in actu exercito, quando aliquid conforme rebus. Nunquam autem dicit ut conforme vel difforme rei, quamdiu in complexum aliquid dicit: dicendo enim, homo, aut centaurus, aut vacuum, nihil dico ut conforme aut difforme alicui rei: sed cum primo dicit: homo est: aliquid dicit conforme vel diforme rei; quoniam dicit aliquid significans hominem esse, ut de se patet: et simile est de credere et cognoscere. Cognoscere igitur conformitatem sui ad rem, nihil aliud est, quam cognoscere aliquid in se ut conforme rei: hoc autem nihil aliud est, quam apprehendere complexum aliquod. Apprehendo enim homo est, apprehendo aliquid, ut conforme. In proposito non sumitur cognoscere conformitatem primo modo, ut superficialis illa expositio accepit, sed secundo. Et propterea in littera probatur, quod cognoscere sui conformitatem ad rem est proprium intellectus componentis, et dividentis, ex eo quod enunciatio omnis, ponit vel removit aliquid a subjecto. . . .

Ex his autem patet quartum, quod obscuritatem magnam in hac materia ponit, scilicet, quod veritas est conformitas intellectus et rei; hoc enim potest intelligi de veritate rei, vel de veritate absolute. Et primo modo est optime dictum, quoniam veritas qua omnis res in suo gradu essendi dicitur vera, sive cognoscat sive non, consistit in conformitate horum duorum, ut patet ex littera hac et praecedente. Secundo autem modo, ut prima fronte apparet, est bene dictum, sed particulariter intelligendum; quia non conformitas cujuscunque intellectus, sed intellectus complexi tantum est veritas; ut patet ex dictis. Sed si altius definitionem hanc perscrutati fuerimus, inveniemus, quod universaliter et proprie loquendo, haec definitio soli veritati absolute convenit, et non veritati rei, nisi extensive. Conformitas enim intellectus ad rem, dupliciter potest in intellectu

inveniri. Uno modo per accidens; alio modo per se. Nulli enim intellectui incomplexo ut sic, convenit per se conformitas ad rem; quia incomplexum ut sic respectum nullum aequalitatis aut inaequalitatis ad alterum exercet, quamvis adaequatum de facto sit, ut patet inductive. Complexa autem ununciatio mentalis omnis, per se exercet in propria ratione, quod sit aequalis vel inaequalis enunciatae rei: quoniam essentialiter est similitudo quod hoc insit vel non insit illi. Et si quidem inest, quod repraesentat inesse, conformis dicitur: sin autem difformis. Quum igitur aliquis intellectus sit ex propria ratione conformis aut difformis, et de ratione veritatis absolute sit conformitas intellectus, consentaneum est quod de intellectu, cui per se convenit conformitas sit sermo; ita quod sensus est: veritas est conformitas intellectus et rei, id est, veritas est intellectus per se conformis rei, vel conformitas intellectus per se subjecti conformitatis; ut sic in definitione veritatis ponatur intellectus tanquam subjectum, non per accidens, sed per se. Talis autem est intellectus componens, ut dictum est.

Zwanzigstes Kapitel.

Ob die Erkenntniswahrheit vollkommener ist, als die transcendentale Wahrheit.

Hier begegnet uns wie von selbst ein Zweifel, dessen Lösung dazu beitragen kann, vollständigere und exaktere Ideen über die Theorie der Wahrheit zu bilden, die der Gegenstand dieser Untersuchungen ist. Es gründet sich dieser Zweifel auf die Vergleichung der transcendentalen Wahrheit mit der formalen Wahrheit, der nämlich darauf zurückzuführen ist: ob die erstere vollkommener ist als die zweite, oder ob im Gegenteil die Erkenntniswahrheit an Vollkommenheit die transcendentale Wahrheit überragt. Man sieht von vornherein ein, daß eine derartige Vergleichung sich nicht auf die Wahrheit in ihrer allgemeinsten Fassung bezieht, insofern sie die unerschaffene Wahrheit und die Wahrheit in den Geschöpfen umfaßt, da es außer allem Zweifel ist, daß die transcendentale oder formale Wahrheit in Gott an Vollkommenheit jede geschaffene Wahrheit übertrifft. Der Zweifel also und seine Lösung bezieht sich einzig auf die Wahrheiten der endlichen Ordnung in den Geschöpfen.

Wir haben früher gesehen, daß der Name „Wahrheit" zuvörderst angewandt wurde, um die Wahrheit des Verstandes zu bezeichnen, und dann überging, um die wahren Dinge selbst zu bezeichnen. Und dies könnte eine Veranlassung geben, zu glauben, die Erkenntnis-

wahrheit sei vollkommener als die transcendentale Wahrheit. Oder auch, da die transcendentale Wahrheit das Maß und die fundamentale Norm der Wahrheit unseres Verstandes ist, kann es scheinen, als ob jene die Wahrheit unseres Verstandes an Vollkommenheit übertreffen müsse.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, muß man beachten, daß, da das Wesen der Wahrheit in einem Verhältnis von Übereinstimmung zwischen zwei Gliedern, zwei Extremen, besteht, die Bestimmung ihrer relativen Attribute nicht vollständig Umgang von den Terminen nehmen kann, welche ihre Benennung enthalten. Daher kommt es, daß dieser Zweifel verschiedener Lösungen fähig ist. In der That, wenn wir die Wahrheit an sich hinsichtlich ihrer allgemeinen und eigentlichen Idee betrachten, d. h. insofern sie eben ein Übereinstimmungs- und Gleichheitsverhältnis zwischen dem Dinge und dem Verstande einschließt, muß man sagen, weder die transcendentale Wahrheit ist vollkommener als die Erkenntniswahrheit, noch umgekehrt. Die Idee der Übereinstimmung zwischen zwei Dingen bringt notwendig die Idee einer Beziehung mit sich, deren Terminen das Sein und das Nichtsein sind. Und da zwischen dem Sein und dem Nichtsein weder eine positive Mitte noch ein trennbarer Raum besteht; so muß man durchaus schließen, daß die Wahrheit in dieser Hinsicht keine Grade einer relativen Vollkommenheit zuläßt. Wenn dieses Metall, das man meinem Gesichte als Silber vorhält, der in der göttlichen Intelligenz präexistierenden Idee von Silber konform ist; so wird es wahres Silber mit transcendentaler Wahrheit sein; wenn es jener Idee nicht konform ist; so wird es kein wahres Silber sein. Wenn das Urteil, das ich über irgend ein reales Objekt bilde, mit der Wirklichkeit übereinstimmt; oder wenn ich die Sache so ausdrücke, wie sie an sich ist, so wird dieses Urteil wahr sein mit formaler Wahrheit; andernfalls wird es nicht wahr sein, ob nun das Objekt, worauf es sich bezieht, Gott, der Mensch oder die unterste der Kreaturen ist. Auch kann ich nicht sagen, seine Wahrheit sei vollkommener, als die transcendentale Wahrheit des ersten Beispieles, weil die Übereinstimmung des Silbers mit seiner vorbildlichen Idee in Gott als solche nicht geringer genannt werden kann, als die, welche das wahre Urteil hinsichtlich des Objektes einschließt, worauf es sich bezieht. Hier kann das Mehr und das Weniger nicht Platz greifen; hier giebt es nur etwas Unteilbares; hier giebt es nur etwas, das wahr heißt, je nachdem es mit einem anderen übereinstimmt oder nicht übereinstimmt.

Wenn man die Wahrheit hinsichtlich ihrer subjektiven Erscheinung und insofern unser Verstand die objektive Wahrheit besitzt, betrachtet, kann in dieser Hinsicht gesagt werden, daß die Wahrheit der Erkenntnis vollkommener ist als die transcendentale Wahrheit. Man kann dieses um so mehr annehmen, wenn man diese Wahrheiten in Betreff ihrer Benennung genau miteinander vergleicht.

Wir haben schon gesehen, daß die Wahrheit eine Eigentümlichkeit des Seins ist; wir werden später sehen, daß sie auch das Objekt des Verstandes ist. Es ist leicht einzusehen, daß die transcendentale Wahrheit, unter diesem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, vollkommener genannt werden muß als die formale. Da die Wahrheit als Eigentümlichkeit des Seins nur das reale Wesen selber ist, insofern es eine participierte Ähnlichkeit der göttlichen Ideen ist, welche das ursprüngliche und apriorische Maß der Bestimmungen seiner Realität sind; so ist klar, daß der Begriff der Wahrheit in dieser Hinsicht vorzugsweiser der transcendentalen Wahrheit zukommt, weil diese als solche durch Gleichheit mit dem göttlichen Verstande gebildet wird und darin besteht. Die Wahrheit also als Eigentümlichkeit des Seins im allgemeinen kommt der Erkenntniswahrheit nur indirekt zu, d. h. insofern unser Verstand, der das Vermögen dieser letzteren Wahrheit ist, zugleich ein bestimmtes reales Sein und folglich wahr ist mit transcendentaler Wahrheit. Die Wahrheit als Objekt des Verstandes ist die transcendentale Wahrheit selber, oder wenn man will, das reale Ding selber, welches zufolge seiner objektiven, von den göttlichen Ideen abhangenden Realität als Materie und Gegenstand der Thätigkeit des Verstandes dienen kann, und außerdem als Richtmaß für die Wahrheit seiner Urteile. Also auch in dieser Hinsicht hat der Wahrheitsbegriff des transcendentalen Gebietes die Priorität vor der formalen Wahrheit.

Mit Rücksicht hierauf können wir als allgemeine Folgerung sagen, daß, die Wahrheit nach ihrer allgemeinen und eigentlichen Idee betrachtet als Übereinstimmung des Verstandes mit dem Dinge, die transcendentale Wahrheit nicht vollkommener genannt werden kann als die formale, oder umgekehrt. Die Wahrheit aber hinsichtlich ihrer partikulären Bestimmungen und relativen Attribute betrachtet, kann man sagen, daß, absolut gesprochen, die transcendentale Wahrheit oder die Wahrheit der Dinge vollkommener ist als die Erkenntniswahrheit, einmal wegen der schon angegebenen Gründe, und dann, weil die Erkenntniswahrheit von der transcendentalen als von ihrem Fundamente

und Maße abhängt; und endlich, weil die Wahrheit der Dinge unmittelbarer mit der Ersten Wahrheit, der Quelle und dem Ursprunge aller übrigen, zusammenhängt, da man sagen kann, die Wahrheit unseres Verstandes stehe mit der Ersten Wahrheit nur durch das Mittel der objektiven Realität oder der transcendentalen Wahrheit in Verbindung.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Die Wahrheit als Gegenstand oder Objekt des Verstandes.

Alle Schulen, und man kann sagen, alle Menschen sagen einstimmig, die Wahrheit sei der Gegenstand, das Objekt unseres Verstandes. Wenn man mit diesen Worten zu verstehen geben will, daß das Ziel, das unser Verstand in seinen Forschungen sich vorsetzen muß, die Erkenntnis und der Besitz der Wahrheit ist, welche seine eigentliche und natürliche Vollkommenheit ist; so kann die Behauptung nicht in Zweifel gezogen werden, noch bietet sie eine besondere Schwierigkeit in dieser Beziehung dar. Wenn man aber das Wort Gegenstand, Objekt, in seinem philosophischen Sinne nimmt, indem durch diesen Namen das bezeichnet wird, was der Thätigkeit unseres Verstandes als Materie und als Ziel dient, fehlt es der Untersuchung desselben nicht an Bedeutung und Wichtigkeit und erfordert eine weitere Auseinandersetzung und Erklärung.

Die Scholastiker sprachen als Grundsatz aus: „Das Wahre ist der Gegenstand unseres Verstandes," objectum intellectus est verum. Wenn sie aber einen solchen Grundsatz aussprachen, waren sie weit davon entfernt zu behaupten, daß das unmittelbare Ziel und der einzige und ausschließliche Gegenstand des menschlichen Verstandes die Wahrheit an sich sei; oder mit anderen Worten: daß das vom Verstande erkannte Ding allein den Begriff und das Wesen der Wahrheit habe; denn dies würde so viel heißen als sagen, alle unsere Erkenntnisse geschähen durch Reflexion. Die Thätigkeit unseres Verstandes hinsichtlich der Wahrheit in ihrer eigentlichen Natur setzt seine Thätigkeit hinsichtlich des realen Seins, des fundamentalen und notwendigen Zieles derselben voraus. Also weder die formale Wahrheit, die eben der Akt selbst des Verstandes hinsichtlich des Gegenstandes in dem angegebenen Sinne ist; noch die transcendentale Wahrheit, insofern sie das Verhältnis der aktuellen Gleichförmigkeit mit den göttlichen

Ideen einschließt, ist das allgemeine und einzige Objekt des Verstandes.

Darum ist der erwähnte Grundsatz, wenigstens für die Schule des heiligen Thomas, nur in dem direkten Sinne der transcendentalen Wahrheit, hinsichtlich ihres Fundamentes betrachtet, wahr; so daß, wenn sie behauptet, das Wahre sei der Gegenstand unseres Verstandes, dieses auf den formalen Gegenstand sich beziehet, und so zu verstehen ist, daß das Wahre immer das vom Verstande erfaßte Ding ist; es bezieht sich darum notwendig diese Behauptung auf das fundamentale Wahre, das nichts anderes als das Wesen und Sein des unserem Verstande vorgestellten Dinges selbst ist. Man kann demnach sagen, daß in diesem Falle der Grundsatz fast mit dem früher erwähnten zusammenfällt: objectum intellectus est ens.

Es ist klar, daß diese Erklärung, obgleich an sich wahr und auf jenen Grundsatz anwendbar, doch nicht die ist, welche man durch seinen Wortlaut hat ausdrücken wollen, da es nicht bezweifelt werden kann, daß man mit der Behauptung: das Wahre sei Gegenstand des Verstandes, etwas mehr hat ausdrücken wollen, als: das reale Sein sei fähig, erkannt zu werden. Es kann also die Richtigkeit des erwähnten Grundsatzes nicht in seinem eigentlichen und natürlichen Sinne bestehen, wenn er außer den bis jetzt angegebenen uneigentlichen Erklärungen nicht auch hinsichtlich der Wahrheit an sich richtig ist.

Da es feststeht, daß die Wahrheit nicht einziges, vollständiges und direktes Ziel der Thätigkeit des Verstandes oder formaler Gegenstand desselben genannt werden kann, können wir doch sagen, daß die Wahrheit eine notwendig erforderliche annexe Bedingung oder Seinsweise des formalen Gegenstandes des menschlichen Verstandes sei; mit anderen Worten: Der Begriff des Seins ist das formale Objekt des Verstandes, der Begriff des Wahren ist eine Bedingung dieses formalen Objektes. Das Sein ist das formale Objekt, weil es das erkannte Ding ist; die Wahrheit ist die Bedingung dieses Objektes; denn dieses wird nur so genannt, insofern es objektiv den Verstand vervollkommnet, dessen Erkenntniswahrheit es regelt. Ein Beispiel wird das Gesagte klar machen: der Gegenstand des Gesichts ist das Sichtbare; wir können aber doch nicht sagen, die Sichtbarkeit sei das, was man sieht, oder das gesehene Ding. Der Mensch erkennt nur das Erkennbare; aber diese Erkennbarkeit ist nicht das erkannte Ding, sondern eine Bedingung des erkannten Gegenstandes. Wie also die Sichtbarkeit und Erkennbarkeit nicht das formale Objekt, aber wohl

unentbehrliche Bedingungen desselben sind; so ist auch die Wahrheit nicht das formale Objekt unseres Verstandes in allen seinen Thätigkeiten, sondern Bedingung dieses Objektes, insofern, als jedes durch den Verstand erfaßte Objekt sowohl diesen objektiv vervollkommnet, als auch zugleich die Basis der Gleichheit des Verstandes und des erkannten Dinges ist, eine Gleichheit, welche die Erkenntniswahrheit konstituiert, deren Fundament und Maß das Objekt selbst ist, wie wir früher gesehen haben.

Es kann ferner keinem Zweifel unterliegen, daß dies der Gedanke des heiligen Thomas über diesen Punkt ist. Es frägt der heilige Lehrer, ob das Wahre und das Sein einerlei sei; und nachdem er sich folgenden Einwurf gemacht hat:[1]) „Die Dinge, welche sich secundum prius et posterius zu einander verhalten, scheinen nicht einander gleich zu sein; das Wahre aber scheint eher zu sein als das Sein, weil das Sein von unserem Verstande nur unter dem Gesichtspunkte des Wahren erkannt werden kann. Es sind also diese beiden Dinge nicht gleich;" antwortet er mit folgenden Worten: „Wenn man sagt, das Sein könne nicht ohne den Begriff des Wahren aufgefaßt werden, so kann man dies auf zweifache Weise verstehen: 1) so, daß das Sein nicht aufgefaßt werden könne, ohne daß der Begriff des Wahren diese Auffassung begleitet; und in diesem Sinne ist die Behauptung wahr. 2) Man kann es auch so verstehen, daß das Sein nicht aufgefaßt werden könne, ohne daß der eigentliche Begriff oder das Wesen selber des Wahren aufgefaßt wird; und in diesem Sinne ist die Behauptung falsch. Im Gegenteil: das Wahre kann nicht aufgefaßt werden, ohne daß man den Begriff des Seins auffaßt; denn das Sein ist im Begriffe des Wahren enthalten. Dieses kann man auf das Verhältnis zwischen dem Erkennbaren und dem Sein anwenden; denn das Sein kann nicht aufgefaßt werden, ohne daß es erkennbar wäre; aber wohl kann

[1]) Sum. Theol. I. P. Quaest. 16. Art. 3: Cum dicitur, quod ens non potest apprehendi sine ratione veri hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur (al. consequatur) apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo potest sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri: et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens: non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens ita, quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

das Sein aufgefaßt werden, ohne daß zugleich seine Erkennbarkeit erkannt wird. Auf keine andere Weise ist das erkannte Sein das Wahre; aber man erfaßt nicht zugleich den Begriff des Wahren, wenn man das Sein auffaßt."

„Auf zweierlei Weise," sagt er anderswo,[1]) „kann etwas ohne das andere aufgefaßt werden; erstens, insofern man etwas erkennt ohne das andere, in welchem Falle sich die Dinge befinden, die mit einer Verstandesdistinktion sich unterscheiden, von welchen die einen ohne die anderen aufgefaßt werden können. Zweitens kann man sagen, daß das eine Ding ohne das andere aufgefaßt wird, wenn das eine Ding aufgefaßt wird, ohne daß das andere existiert; und auf diese zweite Weise kann das Sein nicht ohne das Wahre erkannt werden; denn das Sein kann nicht erkannt werden, ohne daß es zugleich mit dem Verstande Gleichheit habe oder ihm entspreche. Jedoch ist deshalb nicht notwendig, daß jeder, der den Begriff des Seins auffaßt, zugleich den Begriff des Wahren auffasse."

Aus der hier aufgestellten Lehre folgt, daß, obwohl die Begriffe des Wahren und Guten mit dem des Seins identisch sind, da es gewiß ist, daß alles, was ist, auch wahr und gut ist, und umgekehrt, doch die Beziehung, welche jeder dieser Begriffe hinsichtlich des Seins einschließt, nicht vollständig gleich ist. Die Güte ist mit dem Sein gleich, insofern dieses sich auf den Willen bezieht; und die Wahrheit findet sich im Sein, insofern dieses sich auf den Verstand bezieht; aber die Beziehung der Güte zu dem Willen ist eine Beziehung des formalen Objektes zum Vermögen, weil die Güte oder das Gute das vom Willen in seinen Akten begehrte und gewollte Ding ist, während die Wahrheit in dem Sein allein Bedingung des formalen Objektes hinsichtlich des Verstandes ist.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Einheit und Unveränderlichkeit der Wahrheit.

Wenn die Wahrheit eigentlich nur im Verstande sich finden kann und wenn ihr Begriff und ihre Benennung per posterius den Dingen zukommt; wenn ferner ihre eigentliche Natur in der Übereinstimmung

---

[1]) Quaest. Disp. De Verit. Quaest. 1. Art. 1.

und Gleichheit des Verstandes und des Dinges besteht, und wenn die Dinge wahr heißen wegen ihrer Übereinstimmung mit dem göttlichen Verstande; so ist es leicht hieraus zu folgern, daß die Wahrheit *eine und vielfache* genannt werden kann, je nach ihren Subjekten und Beziehungen.

Die Wahrheit kann betrachtet werden entweder im Gegenstande selbst, welcher *wahr* heißt; in welchem Falle sie als eine inhärente Form und als eine innere Vollkommenheit des wahren Dinges angesehen werden kann; oder sie kann auch als Gleichheitsverhältnis zwischen einem Verstande und irgend einem Dinge betrachtet werden, je nachdem eines von diesen beiden Gliedern den Charakter des Maßes oder des Meßbaren hinsichtlichen eines anderen hat, in welchem Falle die Wahrheit mehr unter dem Begriffe der Form oder Vollkommenheit, die dem wahr genannten Dinge äußerlich ist, betrachtet wird. Um die Ausdrücke festzusetzen und Konfusion zu vermeiden, nennen wir die erste: die *subjektive* oder *innere* Wahrheit; und die zweite: die *äußere* und *regulierte* oder *normale* Wahrheit.

Wenn man nun aber von der subjektiven Wahrheit in den Geschöpfen spricht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß dann eigentlich keine Einheit von Wahrheit vorhanden ist, vielmehr eine Vielheit existiert sowohl in der Erkenntnis- als in der transcendentalen Wahrheit. Wenn ich in Betreff irgend eines Gegenstandes, z. B. des Lichtes, zwei oder mehrere wahre Urteile bilde, die den von einem anderen zur selben Zeit über dieses nämliche Objekt gebildeten vollkommen ähnlich oder gleich sind, so ist klar, daß die subjektive Wahrheit meiner Urteile numerisch von der subjektiven Wahrheit der Urteile des anderen verschieden sind, ebenso wie auch meine Urteile von den seinigen verschieden sind. Dasselbe kann von der specifischen Distinktion gesagt werden; denn wenn ich das von mir gebildete Urteil über das Licht mit dem anderen ebenfalls wahren Urteile vergleiche, das ein anderer über ein vom Licht verschiedenes Objekt gebildet; dann wird nicht allein numerische Vielheit, sondern auch *quasi-specifische* Vielheit und Verschiedenheit von Wahrheiten vorhanden sein. Jedoch da diese specifische Vielheit mehr aus der objektiven als aus der subjektiven Wahrheit hervorgeht und sich darauf bezieht; so ist es richtiger, eine *Vielheit* von Erkenntniswahrheiten aufzustellen, weil der Verstand jedes Menschen das Subjekt von wahren Urteilen ist, die aber von den von anderen Menschen gebildeten Urteilen numerisch verschieden sind.

Was die subjektive transcendentale Wahrheit betrifft, so ist noch offenbarer, daß sie eine Mehrheit und Unterschiede hat. Wir haben schon gesehen, daß die transcendentale Wahrheit der Dinge eben die Übereinstimmung des Seins mit dem göttlichen Verstande ist, von welchem sie abhangen und die nähere Bestimmung ihrer Natur empfangen, weil diese Übereinstimmung subjektiv genommen, in der Wirklichkeit nichts anderes ist, als die von Gott verursachte, und ihrer Natur nach von den göttlichen Ideen abhangende Wesenheit ist. Da also die transcendentale Wahrheit in den Dingen ihr Wesen selbst ist, muß notwendig die Mehrheit und Verschiedenheit der realen Wesen die Mehrheit und Verschiedenheit der inneren oder objektiven transcendentalen Wahrheit der Geschöpfe mit sich bringen. Wenn der Mensch sich wirklich von der Pflanze unterscheidet, und die Pflanze vom Steine, ist auch die transcendentale Wahrheit des Menschen verschieden von der transcendentalen Wahrheit der Pflanze, und diese unterscheidet sich wieder von der des Steines, weil die innere und transcendentale Wahrheit dieser Wesen ihre Wesenheit selber ist, welche sich auf die verschiedenen göttlichen Ideen bezieht und eine reale Imitation derselben ist.

Es führt demnach die Behauptung der Einheit der transcendentalen Wahrheit in den Geschöpfen, subjektiv genommen oder in Betreff der Dinge selber, ganz von selbst zum Pantheismus, weil dies ebensoviel heißt, als den realen Unterschied der endlichen Wesen leugnen und ihre gegenseitige Einerleiheit behaupten.

Dasselbe findet jedoch nicht statt, wenn man von der Wahrheit unter dem Kausalitätsbegriffe und als äußerer, fundamentaler und leitender Norm der Wesen spricht. Das erste in jeder Gattung ist die Ursache des übrigen in jener Gattung: Primum in unoquoque genere est causa caeterorum. Dieses häufig vom heiligen Thomas angewandte Axiom läßt sich auch auf die Einheit der Wahrheit in dem eben angegebenen Sinne anwenden. Der göttliche Verstand, die hervorbringende Ursache aller endlichen Wesen und Vorbild derselben wegen seiner Ideen von denselben, ist auch das Maß ihrer transcendentalen Wahrheit, wie auch ihrer Wesenheit. In dieser Hinsicht sind also alle geschaffenen Wesen wahr mit transcendentaler Wahrheit, mit innerer, unteilbarer, ewiger und unveränderlicher Wahrheit, welches die Wahrheit der göttlichen Intelligenz ist.

Andererseits, wenn die Wahrheit in den Dingen nicht real von ihrer Entität verschieden ist, da diese eine Teilnahme am Sein ist,

welches Gott in seiner ganzen Fülle und Vollkommenheit zukommt; so kann die Wahrheit der Geschöpfe auch Eine mit participierter Einheit genannt werden, insofern alle an der Ersten Wahrheit teilnehmen und ihre Realität von daher empfangen, welche Erste Wahrheit Eine mit vollkommener und absoluter Einheit ist. Wie also die transcendentale Wahrheit der Wesen ihren Seinsgrund in der Ersten Wahrheit hat, welche zugleich Grund und Ursache ihrer Gleichheit und Übereinstimmung ist, so hängt die Erkenntniswahrheit ihrerseits von der transcendentalen Wahrheit der Dinge ab. Mithin reduziert sich auch die formale Wahrheit unseres Verstandes, da sie von der Wahrheit der Dinge notwendig abhängt, schließlich auf die Erste Wahrheit, welche das Maß und die Ursache der transcendentalen Wahrheit des Dinges ist. Die primitive Norm und die reale Ursache sowohl der transcendentalen als der Erkenntniswahrheiten ist also Gott, die Eine Wahrheit κατ' ἐξοχήν. Es existiert also nur eine Wahrheit, die der Ursprung, das Maß und die Ursache aller Wahrheiten ist; und in dem angegebenen Sinne heißen alle wahren Dinge wahr mit Hinsicht auf die eine einzige Wahrheit.

„Aus dem Gesagten folgt," sagt der heilige Thomas bei dieser Gelegenheit,[1]) „daß die Wahrheit eigentlich in dem göttlichen oder

---

[1]) Quaest. Disp. De Verit. Quaest. 1. Art. 4: Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas, propric, et primo; in intellectu vero humano, proprie quidem, et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum: veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo. . . .

Veritates autem quae sunt in rebus sunt plures, sicut et rerum entitates. Veritas autem, quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis; quia posito quod intellectus humanus non esset, nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent.

Sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur; non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum, quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam; ad humanum autem quodammodo, quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam

menschlichen Verstande sich findet, wie z. B. die Gesundheit im animal vorhanden ist; in den übrigen Dingen aber findet sie sich mit Beziehung auf den Verstand, wie die Gesundheit auch von anderen Dingen ausgesagt werden kann, insofern sie die Gesundheit herstellen oder erhalten können. Es existiert also im göttlichen Verstande die Wahrheit eigentlich und primär; im menschlichen Intellekte findet sie sich auch eigentlich, aber sekundär; in den Dingen dagegen findet sie sich uneigentlich und sekundär; denn sie kommt ihnen bloß zu durch die Beziehung zur Wahrheit eines der Intellekte. Die Wahrheit des göttlichen Intellektes ist demnach nur eine, von welchem auf den menschlichen Verstand viele Wahrheiten überströmen. Die in den realen Dingen existierenden Wahrheiten sind ebenfalls vielerlei, da ihre Wesenheiten vielerlei und verschieden sind. Jedoch ist die von den Dingen durch Vergleichung mit dem menschlichen Verstande ausgesagte Wahrheit in gewisser Weise den Dingen accidentell; denn wenn auch der menschliche Verstand nicht existierte oder nicht einmal existieren könnte, würden die Dinge dennoch mit ihrem Wesen bleiben."

„Dagegen kommt die Wahrheit, welche man von den Dingen durch Vergleichung mit dem göttlichen Verstande aussagt, ihnen notwendig zu, weil sie nur durch den göttlichen Verstand existieren könnnen, der ihnen die Existenz mitteilt. Ferner; die Wahrheit kommt dem Dinge eher mit Rücksicht auf den göttlichen als rücksichtlich des menschlichen

---

accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini, quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia vera sunt una veritate, id est, veritate intellectus divini, et sic Anselmus de veritate loquitur in lib. de Veritate. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates, sed unius rei una est tantum veritas. Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino, vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate, quae est in animali, et non sicut a forma inhaerenti; sed a veritate, quae est in ipsa re, quae nihil est aliud quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans, sicut a forma inhaerenti; sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur

Verstandes zu; denn auf den göttlichen Verstand bezieht sich diese Wahrheit als auf ihre Ursache; aber auf den menschlichen Verstand bezieht sie sich in gewisser Weise wie auf ihre Wirkung, weil unser Verstand seine Wissenschaft von den realen Dingen empfängt. Darum heißt ein jedwedes Ding vorzugsweiser wahr hinsichtlich der Wahrheit des göttlichen Verstandes als hinsichtlich der Wahrheit des menschlichen Verstandes."

„Wenn man also die Wahrheit als solche betrachtet und wonach alle Dinge primitiv wahr sind, so sind in diesem Falle alle Dinge wahr mit Einer Wahrheit, d. h. mit der Wahrheit des göttlichen Verstandes. . . . Wenn man aber von der Wahrheit als solcher spricht, jedoch insofern die Dinge sekundär wahr heißen, so giebt es in diesem Falle viele Wahrheiten, welche sich auf viele Dinge in verschiedenen Seelen oder Intelligenzen beziehen. Wenn man aber von der Wahrheit als solcher spricht, insofern die Dinge wahr an sich heißen, so wird es in diesem Falle viele Wahrheiten in vielen wahren Dingen geben; allein in einem Dinge wird es nur eine einzige Wahrheit geben. Man beachte, daß die realen Wesen wahr heißen wegen der im göttlichen oder menschlichen Verstande existierenden Wahrheit, eben so wie eine Speise gesund heißt wegen ihrer Beziehung zur Gesundheit des Menschen, und nicht wegen einer derselben inhärierenden Form; aber in Betreff der in der Wesenheit selber sich findenden Wahrheit, die eben ihre dem göttlichen Verstande entsprechende und adäquate Natur ist und den menschlichen Verstand mit sich adäquat machen kann, heißt sie wahr wegen der inhärierenden Form, wie die Speise gesund heißt wegen irgend einer ihrer Eigenschaften, die sie als solche konstituiert."

Dieses ist eine ebenso solide als scharfsinnige Lehre, die hinreichendes Licht auf die erhabensten und schwierigsten Probleme der Metaphysik wirft und uns den wahren Weg zeigt, die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Wahrheit mit ihrer Zufälligkeit und Veränderlichkeit zu versöhnen. Wenn die Geschichte, die Vernunft und unsere Erfahrung selbst uns lehren, daß es in uns zufällige Wahrheiten giebt, die der Veränderlichkeit unterliegen wegen der Veränderlichkeit ihrer realen Objekte, die immer, wie wir gesagt haben, das Maß und die Ursache der Wahrheit der Urteile und Behauptungen unseres Verstandes sind; wenn das innere Bewußtsein uns bezeugt, daß die Wahrheit unserer Urteile wechselt mit der Veränderung der Objekte, und daß die Zahl von Wahrheiten nicht in allen Intelligenzen

gleich ist, auch nicht hinsichtlich desselben Objektes; so zeigt uns die ebenso fruchtbare als lichtvolle Lehre des heiligen Thomas ferner, daß dieselben zufälligen und veränderlichen Wahrheiten, die ihren letzten Seinsgrund in der Ersten Wahrheit haben, nach ihrer Weise, solange sie existieren, an der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der göttlichen Wahrheit, des gemeinsamen Centrums und aprioriſchen Grundes aller Wahrheit, teilnehmen. Sie zeigt uns vor allem, daß eine gewisse Reihe von notwendigen Wahrheiten, notwendig wie die Wesen, worauf sie sich beziehen, und wie die göttlichen Ideen, wovon sie Participationen sind, existiert. Solche sind die Wahrheiten, die man erste und oberste Principe der Wissenschaft nennt, welche von Gott herstammen, der ihr Fundament und unmittelbarer Grund ihrer Wahrheit ist, und welche die Gesetze bilden, die der Entwickelung der intellektuellen Thätigkeit vorstehen, die Bewegung der Vernunft in ihrer wissenschaftlichen Bewegung leiten und den Deduktionswahrheiten zur Basis dienen. Darum sagt mit Recht der heilige Lehrer: „Die Wahrheit, nach welcher unsere Seele über alle Dinge urteilt, ist die erste Wahrheit; denn wie von der Wahrheit des göttlichen Verstandes die angeborenen Ideen der realen Dinge auf den Verstand der Engel überströmen, mittels welcher Ideen sie alle Dinge erkennen; so steigt auch von der Wahrheit des göttlichen Verstandes die Wahrheit der ersten Principien auf unseren Verstand herab, nach welchen wir alle Dinge beurteilen."

Ein anderer großer Vorteil dieser Lehre besteht darin, daß sie das pantheistische System über das große Problem des Ursprunges und der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisse in der Wurzel vernichtet, auf diese Weise diesen Irrtum bekämpfend, der unter verschiedenen Phasen und Namen einen ebenso verderblichen als allgemeinen Einfluß auf die moderne Litteratur ausübt, nachdem er zuvor die Philosophie unseres Jahrhunderts inficiert hatte. Kant, der mit Recht als der wahre Urheber des Pantheismus des neunzehnten Jahrhunderts angesehen werden kann, nicht allein wegen seiner naturalistischen Anklänge als auch wegen seiner Hinneigung zum Skepticismus spricht sich über diesen Punkt mit folgenden Worten aus: „Es ist klar, daß das Subjekt und Objekt keine realen Wesen an sich sind; denn wir erkennen das Subjekt nur in seiner Beziehung zum Objekte, und das Objekt nur in seiner Beziehung zum Subjekte, ohne die innere Natur des einen oder des anderen zu erkennen. Es muß aber Etwas unter dem Subjekte und Objekte verborgen sein; indessen

ist diese Existenz oder dieses Sein, wie es beschaffen ist, uns unbekannt und für uns = x. Wir können niemals hoffen, dürfen auch nie versuchen, bis zu ihm vorzudringen; denn die Sinne und die Begriffe bieten uns nur relative Zeugnisse, die uns nicht über die Erfahrung hinausbringen können."

Ja wohl, es giebt unter dem Subjekte und Objekte etwas Verborgenes; allein dieses ist nur für diejenigen verborgen, welche in stolzer Frivolität das Gebäude der Wissenschaft auf der ausschließlichen und deshalb ungenügenden, beweglichen und gefährlichen Basis des menschlichen Geistes errichten wollen. Es giebt etwas Verborgenes für diejenige Philosophie, welche die christliche Gottesidee vergißt und aus der Wissenschaft verbannt, diesen Eckstein und notwendige Basis jeder Philosophie, die dieses schönen und erhabenen Namens wirklich wert und würdig ist, und die an die Stelle der Wissenschaft Gottes die unfruchtbare Wissenschaft des Menschen setzt, an die Stelle der Philosophie der Ersten Wahrheit und des unendlichen Seins die Philosophie des Ich und Nichtich, an die Stelle der Philosophie der Gottheit die Philosophie des vergötterten menschlichen Geistes. Dieses der Philosophie des gegenwärtigen Jahrhunderts verborgene Sein, diese vom Pantheismus verkannte Existenz, dieses geheimnisvolle x des Königsberger Philosophen, ist dem heiligen Thomas nicht unbekannt und geheimnisvoll, dessen Geist, durch die katholische Wissenschaft geleitet und im Kontakte bleibend mit der Tradition und dem Glauben, sich entwickelt, sich ausdehnt und sich hoch erhebt, und alsdann von dieser Höhe zu den Regionen der Philosophie herabsteigend, die große Harmonie der göttlichen und menschlichen Vernunft entdeckt und offenbart. Er findet in Gott, der ersten, ewigen, einen und unteilbaren Wahrheit den aprioriſchen Grund jeder Wahrheit, das gemeinsame Centrum und Band jedes Seins, das Licht jeder Intelligenz, die Ursache endlich und den wahren aprioriſchen Grund der inneren und notwendigen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt.

Hier bietet sich eine ernste Schwierigkeit dar. Es giebt Erkenntniswahrheiten, welche, indem sie sich unmittelbar auf Negationen oder Privationen beziehen, nicht auf Gott mittelst der transcendentalen Wahrheit ihrer Objekte bezogen werden können, wie das bei den bis jetzt angeführten Beispielen der Fall war. Denn da in der That die Negation und Privation nichts anderes als das Nichts oder das Nichtsein sind, ermangeln sie darum der transcendentalen Wahrheit, mittelst

welcher die Erkenntniswahrheit, welche sich auf jene bezieht, auf die Erste Wahrheit zurückgeführt werden könnte.

Diese Schwierigkeit entging nicht dem scharfsinnigen Geiste des heiligen Thomas, welcher sie in folgender Stelle klar und bündig löst.[1]) „Bei den geschaffenen Dingen findet sich die Wahrheit teils in den Dingen selbst, teils im Verstande, wie ich gesagt habe. Im Verstande, insofern er mit den Dingen übereinstimmt, deren Erkenntnis er besitzt; in den Dingen aber, insofern sie den göttlichen Verstand nachahmen, der ihre Norm ist, wie die Kunst die Norm der Kunstgegenstände ist; und in einem gewissen Sinne auch, insofern diese

[1]) Ibid. Art. 8: Respondeo dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet. In intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus, quarum cognitionem habet: in rebus autem, secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et aliquo modo secundum quod natae sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in 10. Metaphys. Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet. Unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam per quam imitentur exemplar divinae artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adaequentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet, quod cum dicitur lapis verus, et caecitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta, claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid, secundum quod referri possit. Sed veritas dicta de caecitate, non includit in se ipsam privationem, quae est caecitas, sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum, qui etiam non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur, cum caecitas non adaequetur intellectui ex parte alicujus quod in se habet. Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere, quam entitatem rei et adaequationem ad intellectum, et intellectus ad res, vel privationes rerum; quod totum a Deo est; quia et ipsa forma rei per quam adaequatur, a Deo est; et ipsum verum est bonum intellectus, sicut dicitur in 6. Ethic. quod bonum uniuscujusque rei consistit in perfecta operatione ipsius: non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit. Unde in hoc consistit ejus bonum in quantum hujusmodi. Unde cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma, oportet etiam absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

Dinge fähig sind, hinsichtlich ihrer selbst ein wahres Urteil im menschlichen Verstande zu erzeugen, eben darum, weil die realen Dinge die Norm und das Maß der Wahrheit unserer Urteile sind."

„Das außerhalb des Verstandes real existierende Ding ist durch sein Sein oder sein Wesen selber eine Nachahmung des göttlichen Verstandes und wegen derselben geeignet, ein wahres Urteil im menschlichen Verstande zu erzeugen: vermittelst dieser realen Wesenheit hat auch jede Natur ihre bestimmte Existenz. Hieraus geht hervor, daß die Wahrheit der existierenden Dinge in ihrem Begriffe ihr eigentümliches Sein einschließt, indem sie ein Gleichheitsverhältnis dem menschlichen oder göttlichen Verstande hinzufügt. Indessen die außerhalb des Verstandes existierenden Negationen oder Privationen haben kein reales Sein oder Wesen, mittels welches sie die vorbildliche Idee des göttlichen Verstandes nachahmen und ihre Erkenntnis im menschlichen Verstande erzeugen können; wenn sie Gleichheit und Übereinstimmung mit dem Verstande haben, so geschieht dieses durch den Verstand selbst, der sie wahrnimmt. Aus diesem folgt, daß, wenn wir sagen: wahrer Stein, wahre Blindheit, die Wahrheit diesen zwei Dingen nicht in demselben Sinne beigelegt wird; denn die Wahrheit, vom Stein ausgesagt, schließt in ihrem Begriffe das reale Wesen des Steins ein und fügt die Beziehung zum Verstande hinzu, welche auf die Natur selber des Dinges gegründet ist, welches eine Realität enthält, die auf etwas anderes bezogen werden kann. Aber die von der Blindheit ausgesagte Wahrheit schließt in sich nicht die Privation selbst ein, welche die Blindheit ist, sondern nur die Beziehung der Blindheit zum Verstande, welche Beziehung in Betreff der Blindheit selbst nicht irgend ein reales Ding enthält, worauf sie sich gründet, weil die Blindheit in sich keine Realität enthält, die eine Gleichheit und Übereinstimmung mit dem Verstande bilden könnte."

„Es folgt also hieraus, daß die in den geschaffenen Dingen befindliche Wahrheit nicht mehr in sich fassen kann, als das Wesen des Dinges und seine Gleichheit und Übereinstimmung mit dem Verstande; und daß die Wahrheit des Verstandes ihre Übereinstimmung mit den realen Dingen oder mit den Privationen derselben einschließt. Dieses alles geht von Gott hervor; denn sowohl die reale Form oder Wesenheit, mittels welcher sich die genannte Gleichheit vollzieht, als auch die Wahrheit des Verstandes, insofern diese Wahrheit sein Gut oder die eigentliche Vollkommenheit seiner Thätigkeit ist, gehen von Gott hervor. Da darum jedes Gut und ebenso jede reale Form oder

Wesenheit von Gott hervorgeht, so muß man absolut sagen, jede Wahrheit gehe aus Gott hervor."

Aus der in diesem und den vorigen Kapiteln entwickelten Idee der transcendentalen Wahrheit läßt sich folgerichtig schließen, daß eine transcendentale Wahrheit, wenn sie unter dem Begriffe der Übereinstimmung und Gleichheit mit den göttlichen Ideen einfach betrachtet wird, streng genommen weder größer noch vollkommener als eine andere genannt werden kann; aber ihrem Fundamente nach betrachtet, diese Eigenschaften annehmen kann. Wir haben schon öfters gesehen, daß die transcendentale Wahrheit in der Wirklichkeit mit der Natur der Dinge selber identisch ist: folglich, da diese Dinge an Vollkommenheit ungleich sind, müssen sie es auch hinsichtlich der transcendentalen Wahrheit sein.

Wir können demnach sagen: je vollkommener ein Ding an dem Begriffe des Seins teilnimmt, desto wahrer ist es mit transcendentaler Wahrheit, indem so das tief philosophische Wort des heiligen Thomas sich bewahrheitet: Quae sunt maxime entia, sunt maxime vera. Folglich, wie die größere Annäherung der endlichen Wesen an die unendliche Ursache und an das wesentliche Sein der apriorische Grund ihrer größeren Naturvollkommenheit ist; so bildet auch ihre Annäherung an die Erste Wahrheit den apriorischen Grund ihrer größeren oder geringeren transcendentalen Wahrheit.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Ewigkeit der Wahrheit.

Es giebt ein konstantes und von allen philosophischen Schulen allgemein anerkanntes Phänomen, ein Phänomen, dessen Würdigung von größter Bedeutung für die Philosophie im allgemeinen und ganz besonders für die metaphysischen Wissenschaften ist, nämlich das Vorhandensein im menschlichen Geiste von gewissen notwendigen, allgemeinen und unserer Intelligenz gleichsam angeborenen Wahrheiten. Diese Wahrheiten finden sich in jenen Sätzen ausgedrückt und enthalten, die sich auf den gesunden Menschenverstand beziehen, und ebenfalls auch in den Fundamentalsätzen der Wissenschaft, die man propositiones (Sätze) per se notae und erste Principien nennt. Ihr Besitz ist dem Gelehrten wie dem Unwissenden eigen; sie um-

fassen alle Zeiten; sie bilden sozusagen den Fond der menschlichen Vernunft und die Basis ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit. Man sagt gewöhnlich, dies seien Sätze von ewiger Wahrheit. — Aber in welchem Sinne kommt ihnen dieser Charakter der Ewigkeit zu? Das müssen wir untersuchen.

Vor allem muß bemerkt werden, daß die Ewigkeit positiv oder negativ genommen werden kann. Wenn etwas existiert, dessen Dauer sich nicht allein auf alle Teile und Differenzen der Zeit als solcher erstreckt, sondern wenn seine Dauer derartig ist, daß ihm weder Anfang noch Ende zugeschrieben werden kann, dann ist dies ein ewiges Sein mit positiver Ewigkeit. Indessen, damit etwas ewig mit negativer Ewigkeit genannt werden kann, genügt es, daß es in seinem Begriffe keinen bestimmten Zeitteil einschließt, so daß sein Sein, ohne die positive Ewigkeit zum Maße zu haben, von der successiven Dauer, welche man Zeit nennt, absieht und auch ohne notwendige Beziehung zu ihr aufgefaßt werden kann.

Auch muß bemerkt werden, daß die Wahrheit eines Satzes entweder hinsichtlich des Subjektes, das sie besitzt oder in welchem sie ist, wo sie ein Modus und eine Vollkommenheit des sie erkennenden Verstandes ist, oder hinsichtlich des Objektes betrachtet werden kann, insofern sie sich auf die Verknüpfung des Subjektes und Prädikates bezieht.

Es ist außer Zweifel, daß, die Wahrheit subjektiv betrachtet, nämlich als formale oder Erkenntniswahrheit, keine Wahrheit ewig genannt werden kann, mit Ausnahme derjenigen, welche dem göttlichen Verstande zukommt; denn da die Erkenntniswahrheit nichts anderes als eine subjektive Seinsweise und Vollkommenheit des Verstandes ist; so hängt ihre Dauer notwendig von den Bedingungen ihres Subjektes ab. Also, da kein erschaffener Verstand existiert, der die Ewigkeit mittels seiner Dauer besäße, wird man allein die in der göttlichen Intelligenz vorhandene Erkenntniswahrheit ewig nennen können. „Die Wahrheit der Sätze," sagt der heilige Thomas,[1]) „ist nichts anderes

[1]) Sum. Theol. I. Quaest. 16. art. 7: Respondeo dicendum, quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subjecto. . . .

Similiter etiam supra dictum est (art. 4.), quod res denominantur verae

als die Wahrheit des Verstandes; denn die ausgesprochene Sache existiert im Verstande und auch im Worte. Insofern sie im Verstande ist, kommt ihr unmittelbar die Wahrheit zu; aber insofern sie in den Worten existiert, heißt der Satz wahr, insofern er eine im Verstande existierende Wahrheit bezeichnet, aber nicht wegen einer Wahrheit, die in dem mit Worten ausgedrückten Satze wie in ihrem Subjekte existierte. . . . Früher haben wir bereits gesehen, daß die Dinge auch wahr heißen wegen der Wahrheit des Verstandes. Wenn folglich kein ewiger Verstand existierte, so würde es auch keine ewige Wahrheit geben; und da allein der göttliche Verstand ewig ist, so besitzt die Wahrheit allein in ihm Ewigkeit. Hieraus folgt aber nicht, daß es etwas Ewiges außer Gott gebe; denn die Wahrheit des göttlichen Verstandes ist Gott selbst."

„Da unser Verstand nicht ewig ist," sagt er weiter,[1]) „so ist auch die von uns gebildete Wahrheit der Sätze nicht ewig, sondern fängt in irgend einer Zeit an. Bevor also diese Wahrheit als von uns erkannt existierte, war es nicht wahr, zu sagen, daß sie existiere, wenn man vom göttlichen Verstande abstrahiert, in welchem einzig die Wahrheit ewig ist."

Wenn wir nun die allgemeinen und an sich notwendigen Sätze betrachten, oder wenn man will, in Betreff der Harmonie und Repugnanz zwischen Prädikat und Subjekt, kann gesagt werden, daß ihre Wahrheit ewig ist, weil sie von jeder Zeitdifferenz unabhängig ist. Wie es einige Sätze giebt, deren Wahrheit von einer Zeitbestimmung abhängt und sich darauf bezieht und deshalb auch zufällig heißen, so existieren dagegen andere, deren Wahrheit von jeder Zeitdifferenz, von Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft unabhängig ist, indem sie sogar von der Existenz der Satzglieder abstrahieren, worauf sie sich beziehen.

„Das Ganze ist größer als der Teil"; „eine Sache kann nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein"; „der Mensch ist vernünftig":

---

a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur, quod aliquid aliud sit aeternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus.

[1]) Ibid. ad 4: Quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium, quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incoepit. Et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solo veritas est aeterna

dies sind Sätze, deren Wahrheit an keine Zeitbestimmung gebunden ist, und die deshalb ewig mit negativer Ewigkeit genannt werden können.

Man pflegt zu sagen, diese Sätze seien von ewiger Wahrheit; denn wenn auch die Satzglieder, worauf sie sich beziehen, nicht wirklich existierten, so genügt ihre objektive Existenz, um die Sätze ewig und objektiv notwendig zu nennen, und zwar deshalb, weil ihr direktes Objekt eine Harmonie oder Repugnanz ist, die nicht anders sein kann. Indessen, wenn man genau zusieht, kann unsere Auseinandersetzung nicht ohne Grund eine petitio principii oder doch wenigstens unvollständig genannt werden. Deshalb müssen wir die Untersuchung weiterführen, indem wir den aprioriſchen Grund dieses Phänomens angeben. Es ist nicht genug zu sagen, die Harmonie oder Repugnanz in den angegebenen Wahrheiten sei objektiv notwendig, und dies treffe bei den zufälligen Wahrheiten nicht zu. Die wahrhaft philosophische Analysis erfordert die genaue Angabe des letzten Grundes der erwähnten Verschiedenheit.

In der Entwickelung und Anwendung der Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt werden wir das letzte Wort über diese Frage antreffen. Nachdem er gesagt, jede erschaffene Wahrheit stamme von den göttlichen Ideen her, fährt er fort und sagt: die Wahrheiten, welche wir ewig nennen, haben ihr reales und primitives Fundament in der Ersten Wahrheit, welche die universale Ursache ist, in welcher jede Wahrheit enthalten; denn alles, was durch Teilnahme (per participationem) ist, stammt von dem, was durch Wesenheit (per essentiam) ist.

Aber diese Herleitung der Wahrheit aus den göttlichen Ideen und ihre Teilnahme an diesen Ideen mittels der Übereinstimmung mit denselben geschieht nicht auf dieselbe Weise bei den zufälligen Wahrheiten, wie bei den wesentlichen und absolut notwendigen Wahrheiten. Die Wahrheit der ersteren hat nur eine unvollständige und hypothetische Notwendigkeit; denn die göttliche Idee, woran sie eine Teilnahme ist, repräsentiert sie allein mit Rücksicht auf eine bestimmte Zeit. Die wesentlichen Sätze aber erhalten von der Ersten Wahrheit eine absolute objektive Notwendigkeit; denn die göttliche Idee, worauf sich ihre Wahrheit bezieht, stellt nicht allein von Ewigkeit, sondern auch für alle Ewigkeit und alle Teile und Differenzen der Zeit umfassend, oder vielmehr: von jeder Zeit unabhängig die Harmonie oder Repugnanz der Satzglieder dar. Dieser Satz: „der Mensch ist vernünftig" erhält nicht allein seine

Wahrheit durch Teilnahme an der Wahrheit per essentiam, was ebenfalls auch bei den zufälligen Wahrheiten der Fall ist, sondern hat außerdem diese Wahrheit per necessitatem hinsichtlich der göttlichen Idee, welche von Ewigkeit und für alle Ewigkeit und für alle Teile und Differenzen der Zeit die im Menschen enthaltene Vernünftigkeit darstellt. Der wahre aprioriſche Grund der notwendigen Harmonie in diesen Sätzen und der daraus folgenden objektiven Ewigkeit hinsichtlich ihrer Wahrheit muß in der Art und Weise ihrer Teilnahme an den göttlichen Ideen gesucht werden.

Wenn wir die innigen Beziehungen sehen, welche zwischen diesen Bemerkungen und der Lehre des heiligen Thomas über die Möglichkeit des Seins und sein reales Fundament, was wir schon kennen gelernt haben, und der Lehre, die er an einer anderen Stelle entwickelt, wo er das Verhältnis der menschlichen Seele zu den ewigen Wahrheiten bestimmt, bestehen, muß eine solche Erscheinung uns angenehm überraschen. Seine Worte lauten:[1]) „Was den Einwurf betrifft, der sich auf die Ewigkeit der Wahrheit, die unsere Seele erkennt, gründet, müssen wir bemerken, daß die Ewigkeit der von uns erkannten Wahrheit auf zweifache Weise betrachtet werden kann. Erstens hinsichtlich der erkannten Sache; zweitens hinsichtlich des Dinges, wodurch sie erkannt wird. Wenn die erkannte Wahrheit hinsichtlich des erkannten Dinges selbst ewig ist, so wird hieraus die Ewigkeit des erkannten Dinges folgen, jedoch nicht die Ewigkeit des erkennenden Subjektes. Wenn dagegen die erkannte Wahrheit hinsichtlich des Mittels, wodurch sie erkannt wird, ewig ist, so wird hieraus folgen, daß die intelligente Seele ewig ist. Und nicht in diesem Sinne, sondern in dem ersteren, ist die von der menschlichen Seele erkannte Wahrheit ewig. . . . Deshalb darf nicht geschlossen werden, daß die menschliche Seele ewig sei, sondern daß die von ihr erkannten Wahrheiten auf

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2 cap. 84: Quod vero objicitur de aeternitate veritatis, quam intelligit anima, considerare oportet, quod intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter: Uno modo quantum ad id, quod intelligitur; alio modo, quantum ad id, quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id, quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id, quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta non est aeterna, sed primo modo. . . . Unde non potest concludi, quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis.

ein ewiges Wesen sich gründen. Dieses Fundament ist kein anderes als die Erste Wahrheit selbst, in welcher wie in ihrer allgemeinen Ursache jede andere Wahrheit enthalten ist." — „Dieses allgemeine Licht," sagt Fenelon, indem er sich zum Echo des philosophischen Gedankens des heiligen Thomas macht, „enthält und bietet unserem Geiste alle Objekte dar. Wir können nur mittels desselben über etwas urteilen, wie wir auch einen Körper nur im Lichte der Sonnenstrahlen unterscheiden und sehen können." [1])

„Im göttlichen Intellekte," sagt seinerseits Leibnitz, „und unabhängig von seinem Willen, subsistiert die Realität der ewigen Wahrheiten; denn jede Realität muß sich auf etwas real Existierendes gründen."

Diese Lehre führt zu folgenden Schlüssen: Es giebt demnach keine geschaffene Wahrheit, die ewig mit positiver Ewigkeit genannt werden darf, weil die Ewigkeit von positiver Dauer notwendig die reale Existenz des Dinges voraussetzt, und keine geschaffene Natur diese ewige Existenz hat.

Sie kann also nur ewig genannt werden erstens in negativer Hinsicht, insofern diese Wahrheit und die Harmonie von Subjekt und Prädikat, die sie enthält und unser Verstand auffaßt, nicht von der Zeit oder von einer zeitlichen Veränderung abhängt, obwohl ihre reale Existenz die Thätigkeit eines Agens voraussetzt. Und sie kann ferner objektiv ewig genannt werden, insofern dergleichen Wahrheiten Gegenstand der ewigen Intelligenz Gottes sind, woher sie ihre Notwendigkeit und Unveränderlichkeit empfangen, weswegen sie auch von unserer Intelligenz mit Absehung von jeder Zeitdifferenz aufgefaßt werden können.

Es ist also gewiß, daß jede Wahrheit von Gott abhängt und eine Teilnahme (participatio) an der Ersten Wahrheit ist, weil nicht allein die zufälligen Wahrheiten auf die göttliche Intelligenz mittelst der transcendentalen Wahrheit des Objektes sich zurückbeziehen, sondern auch die wesentlichen und notwendigen Wahrheiten von den göttlichen Ideen ihre Notwendigkeit und Seinsweise mit objektiver Ewigkeit bekommen.

Gott also, die Erste Wahrheit, ist der erste Seinsgrund aller unserer wahren Urteile, oder mit anderen Worten: alle von unserem Verstande besessenen Wahrheiten stammen ursprünglich von Gott, und

[1]) Von der Existenz Gottes. Kapitel 38.

zwar unter diesem doppelten Gesichtspunkte: in subjektiver und objektiver Hinsicht. In subjektiver Hinsicht; denn die Perception der Wahrheit ist nicht allein eine Wirkung und Manifestation unseres Verstandes, sondern auch eine große Anzahl von diesen Wahrheiten sind Deduktionen von dem, was man erste Principien der Wissenschaft nennt. Wie wir in der Ideologie sehen werden, sind diese Principien als Derivationen von den göttlichen Ideen zu betrachten; und auch unsere Intelligenz ist ihrerseits eine Impression oder Abdruck, eine Participation oder Teilnahme an der göttlichen Intelligenz. Darum bezieht sich jede in uns vorhandene intellektuelle Wahrheit direkt auf Gott, auf die Erste Wahrheit, als auf ihr erstes Princip und ihren ersten Seinsgrund.

In objektiver Hinsicht; denn wir haben schon gesehen, daß unsere Urteile, und folglich unser Verstand, insofern wahr sind, als sie mit den erkannten Objekten übereinstimmen. Hieraus folgt, daß die transcendentale Wahrheit des Objektes, die das reale Sein selbst ist, in gewisser Weise die Ursache, die Norm und die leitende Richtschnur der Wahrheit unserer Urteile ist. Da also, wie gezeigt worden, die transcendentale Wahrheit der Dinge ebenfalls vom göttlichen Verstande abhängt, so folgt, daß die Wahrheit unserer Urteile in Gott durch das Intermedium der realen Objekte ihr Ziel und Ende hat. Aus Gott, dem Anfange, Mittelpunkte und Ende aller Wahrheit, gehen zwei divergierende Lichtstrahlen aus, von denen der eine durch unsere intellektuelle Seele, ein Fünkchen von dem unerschaffenen Lichte, participatio luminis increati, der andere aber durch die endlichen Objekte und Existenzen geht; hierauf konvergieren diese Lichtstrahlen wieder, um sich im Fokus unserer Vernunft zu konzentrieren und zu vereinigen, indem sie aus den geheimnisvollen Tiefen unserer Intelligenz die Wahrheit hervorsprossen lassen, deren Erkenntnis und Besitz das erhabene Erbe des Menschen auf Erden ausmacht.

Aus dem bisher Gesagten folgt auch, daß, weit entfernt irgend eine ewige Existenz außer Gott, sei sie vollkommen oder unvollkommen, aufzustellen, oder ein reales, von der unendlichen Wesenheit unabhängiges Sein, oder wenigstens irgend eine sich nicht auf Gott beziehende Art und Weise von Vollkommenheit anzunehmen, die Theorie des heiligen Thomas über die Wahrheit in vollständiger Harmonie mit seiner Theorie über die Möglichkeit der Dinge steht, und eine logische Bestätigung und Erhärtung seiner Ideen über die Abhängigkeit der möglichen Wesen von der göttlichen Wesenheit ist. Denn nach

seiner von uns auseinandergesetzten Theorie ist Gott nicht allein der Ursprung und der aprioriſche Grund jeder Wahrheit in den Geſchöpfen, ſondern es würden auch, die Nichtexiſtenz der göttlichen Intelligenz als möglich angenommen, die geſchaffenen Wahrheiten jeder Notwendigkeit und jeder Art von Ewigkeit ermangeln.

So iſt in Kürze die tiefe und lichtvolle Theorie des heiligen Thomas über das reale Fundament der notwendigen Wahrheiten. Wie Auguſtin, Boſſuet, Fenelon, Leibnitz bezieht auch der heilige Thomas die abſoluten und notwendigen Wahrheiten auf die ewige Exiſtenz, auf die unendliche Weſenheit, und bezeichnet die göttlichen Ideen als die wahre Urſache und den aprioriſchen Grund dieſer ewigen und notwendigen Wahrheiten, die das Fundament der menſchlichen Vernunft, die unveränderliche Norm und Richtſchnur ſeiner Urteile, die Baſis aller Wiſſenſchaften ausmachen.

Der heilige Auguſtin, der als der wahre Gründer der chriſtlichen Metaphyſik angeſehen werden muß, die ſo hoch über der heidniſchen ſteht, verdient mit Recht auch der Gründer dieſer großen Theorie der ewigen und notwendigen Wahrheiten genannt zu werden; denn er war es, der beſtimmte chriſtliche Formen jenen Ideen gab, die eine ſo wichtige Rolle in der Philoſophie Platos ſpielen und mittels welcher der griechiſche Philoſoph zur dunkeln Ahnung dieſer Theorie gelangte, ohne ſie jedoch vollſtändig zu beſitzen. Der heilige Thomas, das treue Echo des heiligen Auguſtin, hier wie bei allen großen Fragen der Philoſophie, entwickelte nur die Theorie des großen Biſchofes von Hippo über die göttlichen Ideen als reales Fundament der ewigen, abſoluten und notwendigen Wahrheiten, und wandte ſie an. Fenelon, Boſſuet und Leibnitz erſcheinen ihrerſeits als treue Echos des heiligen Auguſtin und des heiligen Thomas.

„Da es nichts Ewiges," ſagt Boſſuet,[1]) „nichts Unveränderliches und Unabhängiges giebt als Gott allein, muß man ſchließen, daß dieſe Wahrheiten nicht in ſich ſubſiſtieren, ſondern allein in Gott und in ſeinen ewigen Ideen, die nichts anderes als Gott ſelbſt ſind. Es giebt Einige, welche, um dieſe von uns angegebenen ewigen Wahrheiten und auch andere derſelben Art zu begründen, ewige Weſenheiten außerhalb Gott angenommen haben: eine reine Täuſchung, die aus der Unkenntnis entſteht, daß in Gott, in dieſer Quelle des Seins, und in ſeinem Verſtande, wo die Kunſt ſich findet, alle Weſen zu machen und zu

[1]) Log. cap. 37.

ordnen, die primitiven Ideen existieren, oder wie der heilige Augustin sagt: die Ideen der ewig subsistierenden Dinge. So existiert im Gedanken des Architekten die primitive Idee eines Hauses, das er im Innern sich vorstellt. Dieses Haus des Intellekts wird durch den Einsturz des nach diesem inneren Modelle gebauten Hauses nicht mit zerstört; und wenn der Architekt ewig wäre, würde die Idee des Hauses ebenfalls ewig sein. Es giebt nun aber, ohne den sterblichen Architekten weiter zu beachten, einen ewigen Architekten, oder vielmehr eine primitive, ewig im unveränderlichen Gedanken Gottes subsistierende Kunst, worin jede Ordnung, jedes Maß, jede Norm, jede Proportion, jede Idee, mit einem Worte: jede Wahrheit in ihrem Ursprunge sich befindet."

Wie man sieht, kann diese Stelle Bossuets als ein wahrer Kommentar und sogar als eine Übersetzung der Lehre des heiligen Thomas über die göttlichen Ideen und die Wahrheit angesehen werden. Sicut aedificator, sagt der heilige Lehrer,[1]) speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet, quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Aug. quod „singula propriis rationibus a Deo creata sunt." . . . „In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturae."

„Alle diese Wahrheiten," sagt der erwähnte Bischof von Meaux anderswo,[2]) „und alle diejenigen, welche ich durch einen sicheren Vernunftschluß daraus ableite, subsistieren unabhängig von aller Zeit. In welcher Zeit ich auch einen menschlichen Verstand voraussetze: immer wird er diese Wahrheiten erkennen; und wenn er sie erkennt, wird er sie schon als Wahrheiten vorfinden, aber sie nicht erst zu solchen machen; denn unsere Erkenntnisse machen nicht ihre Objekte; sie setzen sie voraus. So subsistieren diese Wahrheiten vor aller Zeit und auch eher ein menschlicher Verstand existierte; und wenn auch alles nach den Proportionsregeln Vorhandene, d. h. alles, was ich in der Natur sehe, ich allein ausgenommen, zerstört würde, würden diese Regeln doch in meinem Gedanken erhalten bleiben; und ich würde klar einsehen, daß sie immer gut und wahr blieben, auch wenn ich und alles übrige aufhörte zu existieren."

---

[1]) Sum. Theol. I. P. Quaest. 15. Art. 2.

[2]) Connaissance de Dieu et de Soi-même. cap. 4. §. 5.

A veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo Primae Veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare.[1]) Ipsa autem Veritas Prima secundum quam dicuntur verá, nullo modo mutatur. Et hoc est quod Aug. dicit in libro de Lib. Arb. Mentes nostrae aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate: sed ipsa in se manens, nec proficit, nec deficit.[2]) Etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum.[3])

„Wenn ich nun suche," fährt Bossuet fort, „wo und in welchem Subjekte diese ewigen und unveränderlichen Wahrheiten als solche subsistieren, sehe ich mich genötigt, ein Wesen anzunehmen, worin die Wahrheit ewig subsistiert, und in dem sie ewig erkannt wird. Dieses Wesen muß die Wahrheit selbst und die ganze Wahrheit sein; und von ihm muß die Wahrheit auf alles übergehen, was außer ihm existiert und erkennt."

Cum ergo Deus sit primus intellectus, et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur . . . divina igitur veritas est prima et summa et perfectissima.[4]) A veritate intellectus divini etc.[5])

Die angeführten Stellen sind unserer Meinung nach hinreichend, um auf den ersten Blick die vollständige Harmonie und Übereinstimmung der Lehre in diesem Punkte zwischen Bossuet und dem heiligen Thomas zu erkennen. Die Theorie des heiligen Augustin, des heiligen Thomas und Bossuets über die Wahrheit im allgemeinen und über das reale Fundament der notwendigen Wahrheiten sind im Grunde absolut identisch und nur der Form und dem Stile nach verschieden, was man auf Rechnung der Zeit und des Geistes dieser Männer setzen muß.

Hören wir nun noch das gewichtige Wort des Leibnitz, dessen großes Genie und tief gesunder Sinn ihn die große christliche Theorie über die Wahrheit vollständig annehmen ließ:

„Man wird aber fragen, wo diese Ideen sein würden, wenn kein

---

[1]) Quaest. Disp. de Verit. Quaest. 1. art. 4 ad 5.
[2]) Ibid. Art. 6.
[3]) Ibid. Art. 2
[4]) Sum. cont. Gent. Lib. 1. cap. 62.
[5]) Quaest. Disp. De Verit. Quaest. 1. Art. 4. ut supra.

Geist existierte? was würde in diesem Falle das reale Fundament dieser Gewißheit der ewigen Wahrheiten sein? Dies führt uns schließlich auf das letzte Fundament der Wahrheiten, auf jenen höchsten und allgemeinen Geist, der notwendig existieren muß, dessen Verstand in Wahrheit die Region der ewigen Wahrheiten ist, wie es der heilige Augustin erkannt und hinlänglich klar ausgesprochen hat. Und damit man nicht glaube, man brauche nicht dorthin zurückzugehen, muß beachtet werden, daß diese notwendigen Wahrheiten den bestimmenden Grund und das leitende Princip der Existenzen selber, mit einem Worte: die Gesetze des Universums enthalten. Da diese notwendigen Wahrheiten eher als die Existenzen der zufälligen Wesen sind, müssen sie notwendig ihr Fundament in der Existenz einer notwendigen Substanz haben. Dort finde ich den Urtypus aller in unsere Seelen eingegrabenen Wahrheiten, nicht in Form von Sätzen, sondern als Quellen, woraus bei gegebener Zeit und Gelegenheit wirkliche Aussprüche hervorgehen." [1])

Diese Worte des Leibnitz sind der genaue und fast buchstäbliche Ausdruck des Gedankens des heiligen Thomas, wenn er sagt: Unde non potest concludi, quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa Prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. [2])

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Der moderne Eklekticismus in seinen Verhältnissen zum Pantheismus.

Bevor wir im Lichte der herrlichen Theorie der Wahrheit des heiligen Thomas, die wir auseinandergesetzt haben, die vom modernen Eklekticismus gelehrte Theorie über die Wahrheit und den Irrtum prüfen, wird es zweckdienlich sein, die innige Verwandtschaft und die Beziehungen, die zwischen diesem Eklekticismus und der pantheistischen Lehre bestehen, hervorzuheben. Zunächst wird uns dies die ungeheuere Superiorität der Theorie des heiligen Thomas über die Wahrheit gegenüber der vom Eklekticismus aufgestellten ganz augenscheinlich machen; es wird aber auch dazu dienen, um noch klarer einzusehen, daß die Theorie der Wahrheit des modernen Eklekticismus weiter

[1]) Neuer Versuch über das allgemeine Sein. Buch. 4. Kap. 11.

[2]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 84.

nichts ist, als eine logische Deduktion und notwendige Entwickelung seiner pantheistischen Principien.

Wenn die Geschichte und Erfahrung der Jahrhunderte nicht oftmals die absolute Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, die Fundamentalprobleme der Philosophie zu lösen, bewiesen hätte, so oft sie vorgegeben hat, eine genügende Lösung der großen und schwierigen Fragen über Gott, über den Menschen, über die Natur, welche die Basis und das Komplement der menschlichen Wissenschaft sind, zu geben, wobei sie das Element der Offenbarung und die Inspirationen der traditionellen Philosophie beiseite ließ: so würde der Eklekticismus genügen, um diese große geschichtliche Wahrheit außer allen Zweifel zu stellen. Sowohl während seiner ersten systematischen Manifestation bei den Neuplatonikern zu Alexandrien in den ersten Jahrhunderten des Christentums, als auch während seiner letzten Erscheinung im jetzigen Jahrhundert, ungeachtet der respektabeln Namen, hinter welche er sich steckt, und der mehr philosophischen Formen, womit er sich jetzt umkleidet: hat der Eklekticismus bei seinen unvernünftigen Prätensionen, das Gebäude der philosophischen Wissenschaften auf der schwachen und schwankenden Basis der individuellen menschlichen Vernunft aufzuführen, ohne Rücksicht auf das Element der Tradition und des Glaubens, unwiderstehlich zu den äußersten Konsequenzen des Rationalismus gelangen müssen, in dessen Atmosphäre er sich wie in einer seiner hauptsächlichsten Erscheinungen unaufhörlich herumtummelte; deshalb ist das letzte Wort des Eklekticismus immer der Pantheismus oder Naturalismus gewesen.

Ungeachtet der übertriebenen Prätensionen verdient der Eklekticismus, etymologisch und nach der Idee, welche uns seine Verteidiger selbst davon geben, betrachtet, nicht einmal den Namen eines philosophischen Systems, da man mit vollster Wahrheit behaupten kann, daß er die unterscheidenden Merkmale einer philosophischen Schule nicht besitzt.

Worin besteht der Eklekticismus, seiner Etymologie und seinen Prätensionen nach betrachtet? Gewiß in nichts anderem, als in der Ausscheidung der Wahrheit vom Irrtume, die sich beide in den verschiedenen philosophischen Systemen vermischt finden; in der Vergleichung und Prüfung der verschiedenen Schulen, die sich im Besitze der Wahrheit, nachdem sie das Wahre vom Falschen getrennt, zu befinden behaupten; mit einem Worte: in der Sammlung von Wahrheitspartikeln, die sich auf dem weiten Felde der Geschichte der Philo-

sophie als Frucht der allmählichen Entwickelung der Intelligenz zerstreuet finden. Zwischen der beinahe unendlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der menschlichen Meinungen wird der Teil von Wahrheit, den sie enthalten, erkannt und ausgewählt und die falschen Meinungen werden verworfen. Auf den ersten Blick wird jedermann einsehen, daß dies durchaus nicht ein philosophisches System konstituieren oder charakterisieren kann; es ist ja nur die natürliche und selbstverständliche Verfahrungsweise jeder menschlichen Intelligenz.

Der Besitz der Wahrheit und die Vermeidung des Irrtums, oder wenn man will: die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum, bilden das natürliche und notwendige Objekt des Verstandes, da in Wahrheit gesagt werden kann, daß sie eine unentbehrliche Bedingung jeder Bethätigung der intellektuellen Thätigkeit und der wissenschaftlichen Entwickelung der Intelligenz sind. Der Philosoph, der seine Kräfte in gründlichen und unaufhörlichen Meditationen über die schwierigsten Probleme der Wissenschaft erschöpft; der Unwissende, welcher fast alle seine Ideen von anderen Menschen empfängt; der Geschäftsmann, welcher sich einen bestimmten Plan macht; der Weise, der sein Leben mit tiefen Studien und hohen Spekulationen hinbringt: alle haben die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum zu ihrem Zwecke; niemand erfaßt das, was ihm falsch erscheint; niemand stimmt bei, behauptet oder erwählt etwas, wenn er nicht zuvor mit sich zu Rate gegangen und erkannt hat, was er als wahr annehmen oder als falsch und irrtümlich verwerfen muß; alle nach ihrer Art, je nach der größeren oder geringeren Kraft und Entwickelung ihrer Intelligenz, bestreben und bemühen sich, die Wahrheit zu suchen und zu erfassen, wo immer sie dieselbe finden mögen; mit einem Worte: alle folgen dem rationellen Eklekticismus und nehmen ihn an, der der allgemeine logische Proceß der menschlichen Vernunft ist.

Werden wir nun angesichts dieses sagen können und dürfen, daß der moderne Eklekticismus mit allen seinen großen Ansprüchen nur eine leere Formel ohne praktische Anwendung, oder ein bloßer Name ohne eigentliche wirkliche Bedeutung ist? Das durchaus nicht; es wird leicht sein, zu beweisen, daß unter diesem, dem Anscheine nach, unschuldigen Namen sich eine mit beklagenswerten Irrtümern angefüllte, und leider allzuweit verbreitete Philosophie verbirgt, die eine Schande für die Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts ist. Aus den Worten Cousin's, des Gründers oder doch des Hauptrepräsentanten des heutigen Eklekticismus, und aus den seiner vorzüglichsten

Anhänger werden wir sehen, daß der Eklekticismus weiter nichts ist, als der mehr oder weniger verhüllte, der mehr oder weniger vollständige Pantheismus. Seine jetzigen Tendenzen verleugnen in nichts seine Geschichte; der in unseren Tagen von seinen Anhängern publizierte Eklekticismus ist die Wiederauffrischung des pantheistischen Eklekticismus der alten alexandrinischen Schule, der in den ersten Jahrhunderten des Christentums sich vergebens mittels des Synkretismus der Neuplatoniker dem majestätischen Gange des Christentums entgegenstellte und die Richtung der christlichen Bewegung zu fälschen suchte. Einige von den modernen Eklektikern machen verzweifelte, jedoch vergebliche Anstrengungen, die eklektische Lösung der Fundamentalprobleme der Wissenschaft mit der Lösung der christlichen Philosophie in Einklang zu bringen.

Hören wir zunächst den Hauptrepräsentanten des modernen Eklekticismus, dessen glänzende Talente und zahlreichen Schriften zu dem von dieser Schule in unseren Tagen erreichten Prästige mächtig beigetragen haben. Ohne daß wir uns in eine ausführliche Analyse aller seiner Schriften und Lehren einzulassen brauchten, werden einige Stellen genügen, um sich zu überzeugen, daß der Kern dieses Systems, wie es sich bei Cousin zeigt, der Pantheismus ist.

„Es giebt in jedem Dinge," sagt er,[1]) „einen phänomenellen Teil, wenn es in jedem Dinge etwas Individuelles, Veränderliches und Nichtwesentliches giebt; denn alle diese Ideen sind denen des Phänomens gleich. Es giebt auch in jedem Dinge einen substantiellen Teil, wenn es darin etwas Wesentliches und Absolutes giebt; denn das Absolute ist das, was sich selbst genügt, d. h. der Substanz gleich ist. Das will nicht sagen, jedes Objekt habe seine eigene, individuelle Substanz; das hieße etwas Absurdes aussprechen; denn die Substantialität und Individualität sind zwei kontradiktorische Ideen. . . . Die Idee, jedem Objekte eine Substanz zu geben, führt zu einer unendlichen Menge von Substanzen und zerstört darum die Substanzidee selbst; denn da die Substanz ein Ding ist, über welches hinaus nichts Höheres in Betreff der Existenz gedacht werden kann, so muß es einzig sein, um Substanz zu sein. Es ist klar, daß Millionen von Substanzen, die sich notwendig gegenseitig beschränken, nicht sich selbst genügen, und nichts Absolutes oder Substantielles enthalten." . . .

„Nun weiß ich, daß die endlichen Substanzen sich von der

[1]) Fragm. Philos.

unendlichen Substanz unterscheiden; die endlichen Substanzen aber scheinen mir sehr den Phänomenen zu gleichen, da das Phänomen jenes ist, das notwendig etwas über sich hinaus hinsichtlich der Existenz voraussetzt. Jedes Ding ist darum keine Substanz; allein es giebt einen Teil von Substanz in jedem Dinge; denn alles Existierende kann nur in Kraft seiner Beziehung zu dem, was ist, nämlich zur absoluten Existenz, zur absoluten Substanz, existieren. In ihr findet jedes Ding seine Substanz, durch sie existiert jedes Ding in substantieller Weise."

Wer entdeckt hier nicht den Pantheismus in seiner ganzen abstoßenden Nacktheit und mit all seinen traurigen Konsequenzen? Findet sich hier nicht die Einheit der Substanz bestimmt und klar ausgesprochen? ist nicht die Absorbierung oder vielmehr die Einerleiheit der phänomenellen Substanzen mit der einzigen Substanz ganz klar und deutlich ausgesprochen? Und man beachte nebenbei, daß diese Irrtümer auf die allgemeinen Principien jedes pantheistischen Systems basiert sind, nämlich auf die Verwechselung der Unabhängigkeit der Substanz hinsichtlich eines sie tragenden Substrates mit der Unabhängigkeit derselben hinsichtlich der Existenz und der bewirkenden Kausalität; ferner auf die Verwechselung der Idee der Substanz mit der der Existenz. Diese Verwechselungen führen den Gründer des Eklekticismus zu der Grundansicht der pantheistischen Lehre: nämlich zur **Einheit der Substanz.**

Ein Zweifel über den Sinn des französischen Philosophen hinsichtlich dieser Behauptung, des Fundamentalprincipes des Pantheismus, kann unmöglich bestehen bleiben, wenn man noch hinzunimmt, was er anderwärts sagt: „Aber ein absolutes Ding," sagt er, „und eine absolute Substanz sind in ihrem Wesen identisch; denn jede absolute Ursache muß substantiell sein, um absolut zu sein, und jede absolute Substanz muß Ursache sein, um sich manifestieren zu können. Ferner: eine Substanz muß einzig sein, um absolut zu sein; denn zwei absolute Dinge sind kontradiktorisch. Es kann sogar gesagt werden, jede Substanz als solche sei absolut, und folglich eine; denn die relativen Substanzen zerstören die Idee selbst der Substanz, und die endlichen Substanzen, welche eine andere Substanz voraussetzen, worauf sie sich beziehen, sind den Phänomenen sehr ähnlich. Die Einheit der Substanz entspringt also aus der Idee selbst der Substanz, welche ihrerseits aus dem Gesetze der Substanz hervorgeht, die das unbestreitbare Resultat der psychologischen Beobachtung ist." — Und etwas weiter sagt er: „Wenn diese Substanz absolut ist, ist sie einzig; denn wenn es nicht

die einzige Substanz ist, muß man hinsichtlich der Existenz darüber hinaus etwas suchen; und wir finden dann, daß es nur ein Phänomen hinsichtlich dieses neuen Wesens ist, welches, wenn sich hinsichtlich der Existenz darüber hinaus etwas vermuten ließe, hierdurch seine Natur als Wesen verlieren und nur ein Phänomen bleiben würde; der Kreis wäre unendlich. Entweder giebt es keine Substanz, oder es giebt nur eine." — Solche Stellen, wie die angeführten, sprechen für sich selbst und sind zu klar, als daß sie einer Erläuterung bedürften.

Cousin aber begnügt sich nicht damit, die Einheit der Substanz zu lehren. Es konnte nicht anders kommen; die Logik, mächtiger als die Vernunft, brachte ihn dahin, die substantielle Gleichheit zwischen Gott, der Welt und dem Menschen zu behaupten, ohne daß er vor den eben so absurden als gefährlichen Konsequenzen einer solchen Lehre zurückschrak, die notwendigerweise zur Leugnung des wahren Gottes führt. Vernehmen wir noch folgende Worte:[1]) „Der Mensch befindet sich nicht im Selbstbewußtsein ohne die Natur, noch die Natur ohne den Menschen; allein diese beiden begegnen sich in demselben in ihrer Opposition und in ihrer Reciprocität als Ursachen und als relative Ursachen, deren Natur in ihrer gegenseitigen beständigen Entwickelung besteht."

„Der Gott des Selbstbewußtseins ist kein abstrakter Gott; ist nicht ein über die Schöpfung hinaus auf den einsamen Thron einer schweigsamen Ewigkeit und einer absoluten Existenz, die sehr dem Nichts gleicht, verbannter einsamer König; es ist ein Gott, zugleich wahr und real, Substanz und Ursache, immer Substanz und immer Ursache, da er nur Substanz ist, insofern er Ursache ist, und Ursache, insofern er Substanz ist, d. h. er ist absolute Ursache, Eins und vieles, Ewigkeit und Zeit, Raum und Zahl, Wesenheit und Leben, Individualität und Totalität, Anfang, Ende und Mitte, und nimmt zugleich den Gipfel des Seins wie seinen niedrigsten Grad ein; er ist zugleich unendlich und endlich, und zuletzt ist er dreifach, nämlich er ist Gott, Natur und Menschheit. In der That, wenn Gott nicht das All ist, ist er nichts; wenn er an sich absolut unteilbar ist, ist er unnahbar und darum unbegreiflich, und seine Unbegreiflichkeit ist für uns so viel wie seine Vernichtung. Ungeachtet Gott als Formel und in der Schule unbegreiflich ist, stellt er sich doch uns in der Welt, welche ihn offenbart, und in der Seele, welche ihn wahrnimmt und besitzt, klar dar.

[1]) Frag. Philos. pag. 76.

In allen Teilen gegenwärtig, kehrt er in gewisser Weise im Selbstbewußtsein des Menschen zu sich selbst zurück, dessen Mechanismus und phänomenelle Dreifachheit er indirekt bildet durch den Reflex seiner eigenen Kraft und der substantiellen Dreifachheit, deren absolute Identität er ist."

Einmal die absolute Einheit und Identität der Substanz aufgestellt, war es folgerichtig, daß der Chef des Eklekticismus zur Behauptung der Notwendigkeit der Schöpfung gelangte; denn der Schritt von der identificierten Einheit der Substanz und der absoluten Ursache zur Notwendigkeit der Schöpfung ist nur der Schritt vom Principe zu dessen Konsequenz. Darum hören wir ihn sagen: „Nur Gott wirkt und kann auf eine seiner Natur konforme Weise wirken; seine Freiheit steht im Verhältnis zu seiner Wesenheit. In Gott aber ist die Kraft der Substanz adäquat, und die göttliche Kraft befindet sich immer im Akte. Gott ist wesentlich aktiv und schöpferisch. Es ist darum die Schöpfung für Gott so notwendig und wesentlich, wie sein Wesen selber, weil er wesentlich schöpferisch ist."

Wenn er nun nachher sagt, die Spontaneität sei die eminente Form der göttlichen Freiheit; und wenn Gott wirke, so wirke er ohne Zweifel frei, aber nicht willkürlich, und mit dem Bewußtsein, er habe auch einen anderen Teil erwählen können: so will er bloß von Gott den äußeren Zwang ausschließen, aber nicht die notwendige Bestimmung und Beschränkung ad unum; oder mit anderen Worten: Gott war frei in der Thätigkeit des Schaffens, nicht weil er das Gegenteil wählen konnte, indem er sich des Schaffens enthielt, sondern weil diese Thätigkeit aus dem Grunde selbst der göttlichen Wesenheit hervorgehe, ohne Dazwischenkunft einer äußeren höheren oder unabhängigen Kraft hinsichtlich dieser Wesenheit. Freilich hat Cousin diese Ausdrücke in späteren Schriften modificiert; allein diese Veränderungen beziehen sich mehr auf die Form als auf den Inhalt; und dann hat er nicht ausdrücklich die in früheren Schriften so bestimmt behauptete Notwendigkeit der Schöpfung, noch auch die pantheistischen Principien, worauf diese Lehre basiert ist, zurückgenommen.

Wir wollen diese flüchtige doktrinelle Skizze mit einer Stelle schließen, wo die beiden fundamentalen und primären Konsequenzen der Substanzeinheit, d. h. die Identificierung der menschlichen und der göttlichen Substanz, und die notwendige Offenbarung Gottes in der Welt mittels der Schöpfung, mit aller wünschenswerten Klar-

heit entwickelt sind.[1]) „Wir haben in der menschlichen Vernunft drei Ideen angetroffen, welche sie nicht selbst bildet, von welchen sie aber beherrscht und in allen ihren Anwendungen geleitet wird; den Übergang von diesen Ideen zu Gott und die notwendige Offenbarung Gottes in der Welt. Um von der Vernunft zu Gott zu gelangen, bedarf es keines weiten Umschweifes, noch seltsamer Mittelstufen; die einzige Mittelstufe ist die Wahrheit, welche, da sie nicht vom Menschen hervorgeht, durch sich selbst zu einem erhabenen Ursprunge sich hinwendet. Es ist unmöglich, daß sie dort stillstehe. Da Gott eine Ursache und eine Kraft, und ebenfalls eine Substanz und eine Intelligenz ist, konnte er nicht anders, als sich offenbaren. Die Offenbarung Gottes findet sich darum in der Idee Gottes selbst eingeschlossen; folglich war der Übergang von Gott zur Welt notwendig."

„In dieser, als in der Wirkung, haben wir die Ursache erkannt; in der Harmonie, welche das eminente Kennzeichen dieser Welt ist, haben wir das Verhältnis der Mannigfaltigkeit zur Einheit, d. h. die vollständige Union der Ideen gesehen. Die innere Bewegung der Weltkräfte in ihrer notwendigen Entwickelung bringt stufenweise und von Reich zu Reich jenes wunderbare Wesen hervor, dessen fundamentales Attribut das Selbstbewußtsein ist; und in diesem haben wir die nämlichen Elemente angetroffen, welche wir unter verschiedenen Verhältnissen in der Natur gefunden haben; die nämlichen Elemente, welche wir auch in Gott selbst erkannt haben."

Es ist schon angegeben, daß der jetzige Eklekticismus als System eine Wiederauffrischung des alten Synkretismus der Neuplatoniker und des Eklekticismus der alexandrinischen Schule ist.

Der Mißkredit, dem die heidnische Philosophie verfallen war; der Skepticismus, der Dank der Verschiedenheit und des Widerspruches der Meinungen, und Dank der Rivalität der Sekten und besonders der unwiderstehlichen kräftigen Angriffe, die sie von dem entstehenden Christentume erhielt, schwer auf ihr lastete, ließen im Geiste einiger stolzen und gegen das Licht der Wahrheit, das die Welt zu erleuchten anfing, rebellischen Geister die Idee aufkommen, alle Kräfte der heidnischen Philosophie zu vereinigen, um dem Christentume besser widerstehen und sich vor dem Skepticismus eher schützen zu können, der sie tödlich getroffen und sie mit in seinen Sturz zu ziehen drohte. Dies

[1]) Cours de 1828.

war der Ursprung des alten Eklekticismus, der höchsten Anstrengung der menschlichen Vernunft, um sich im wissenschaftlichen Gebiete auf sich selbst zu stellen. Dieses System, von Antiochus von Ascalon und von Polemon wie eine Skizze dahingeworfen, erhielt in Ammonius Saccas eine nicht geringe Entwickelung und trat mit neuen Prätensionen auf. Dieser kleidete es in wissenschaftlichere Formen, und nahm es zugleich zum Ausgangspunkte, um zur Einheit der Wissenschaft zu gelangen, und suchte mittelst desselben die Bruchstücke der in den Systemen der heidnischen Philosophie zerstreueten Wahrheit zu vereinigen. Der Neuplatonismus, als dessen Gründer Ammonius Saccas angesehen werden kann, und der im Grunde nur eine Manifestation des Eklekticismus war, machte die letzte und äußerste Anstrengung gegen die Kirche unter dem Schatten des Plotinus, Porphyrius, Jamblichus und Proclus, bis er in einem so ungleichen und beständigen Kampfe seine Kräfte erschöpft und sich genötigt sah, das Feld der christlichen Kirche zu überlassen. Das Wort Gottes mußte mächtiger sein als das Wort des Menschen; die göttliche Vernunft mußte über die menschliche triumphieren.

Wird es nötig sein, von neuem zu bemerken oder daran zu erinnern, daß der Grund und Kern des alten Eklekticismus der nämliche wie der des heutigen ist? Bekanntlich ist der Pantheismus, oder die Einheit der Substanz, das gemeinsame Band der eklektischen Philosophie und bildet das Fundamentalprincip der neuplatonischen Lehre. Es wird gewiß niemand bestreiten, daß dasselbe auch vom modernen Eklekticismus gesagt werden muß.

Und man bemerke auch, daß, wenn dieser nicht die Reihen von Göttern, Dämonen, Aeonen u. s. w. und die absurde Theurgie der alten Neuplatoniker annimmt, dieses gewiß nicht seinem Principe zugeschrieben werden darf, sondern vielmehr den christlichen Ideen, womit die wissenschaftliche Luft im neunzehnten Jahrhundert geschwängert ist, Ideen, welche notwendig einen bestimmenden Einfluß auf viele von den Anhängern des Eklekticismus ausüben müssen, ohne daß vielleicht jene selbst sich eines solchen Einflusses bewußt sind. Übrigens bedarf es keines tieferen Eindringens, um zu erkennen, daß der eklektische Pantheismus unseres Jahrhunderts wie der syncretistische Pantheismus Alexandriens und der Neuplatoniker weiter nichts als Umbildungen dieses Rationalismus sind, der mit hartnäckiger und ausdauernder Anstrengung der göttlichen Vernunft und Offenbarung die Herrschaft über die Wissenschaft, die Menschheit und die Welt streitig macht.

Wenn noch irgend ein Zweifel über die pantheistischen Principien und Tendenzen Cousin's bestehen bleiben könnte, brauchte man nur, um ihn zu zerstreuen, die innigen Beziehungen sich vor Augen zu halten, die zwischen dieser Schule und der Philosophie des Absoluten bestehen, deren Pantheismus nicht in Zweifel gezogen werden kann. Wenn Fichte und Schelling die Lehren der transcendentalen Philosophie Kant's und seinen subjektiven und objektiven Dualismus entwickelnd, der eine zum subjektiven Pantheismus und der andere zum absoluten Realismus gelangte; wenn Hegel diese Deduktionen bis zu ihrer äußersten Potenz trieb, indem er diesen Pantheismus zu einer abstrakteren und allgemeineren Form mittels einer allgemeineren Anwendung brachte: kann mit voller Wahrheit gesagt werden, daß der Eklekticismus seinerseits nur eine Manifestation des Hegelianismus ist. „Wie Hegel," sagt Penohen in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie," „sah auch der Gründer des Eklekticismus in der Geschichte die beständige Entwickelung der Menschheit; wie Hegel teilte auch er sie in Perioden, charakterisiert durch die Herrschaft des einen von den Elementen des Geistes. Die Benennungen, die er diesen Perioden giebt, sind denen Hegels analog. Wie Hegel sah auch der berühmte Professor der Sorbonne in den Völkern die Repräsentanten einer Idee, welche in der Welt zu offenbaren sie die Mission hatten. Hieraus entspringt die Notwendigkeit, die ihnen zugefallene historische Rolle zu spielen. Wie Hegel glaubte auch der genannte Philosoph, daß diese durch die Völker dargestellten Ideen in notwendiger Beziehung zu den Ländern ständen, in welchen jene lebten, d. h. daß sie zum Teil durch ihre Beziehungen zu den genannten Ländern bestimmt würden. . . . Wie Hegel betrachtete auch der Professor der Sorbonne das Spiel der großen Männer als der Rolle analog, welche die Völker spielen. In seinen Augen waren die großen Männer auch die Missionäre und Repräsentanten einer Idee. Die Gesichtspunkte, unter welchen er die Kunst, Religion und Philosophie betrachtete, waren ebenfalls denen Hegels analog."

Wenn es nach dem Gesagten noch möglich wäre, irgend einen Zweifel über den Pantheismus Cousin's zu hegen, brauchten wir nur, um ihn zu zerstreuen, auf die ungemessenen Lobsprüche hinzuweisen, die der Chef des Eklekticismus dem Vater des modernen Pantheismus, dem Spinoza nämlich, erteilt. Spinoza ist ein untrüglicher Barometer, um den verdeckten und verschämten Pantheismus vieler Modernen zu erkennen, die sich nicht getrauen, seine Lehren offen und ohne Bemäntelung vorzutragen. Wenn man so einen von diesen Philo-

sophen sieht, wie er Spinoza präconisiert und bis in die Wolken erhebt, und sich bemüht, ihn gegen den Vorwurf des Atheismus in Schutz zu nehmen, den man ihm so wohlbegründet zuschreibt, und ihn als einen eminenten Metaphysiker hinstellt, der sich mit seinem Gedanken soweit erhoben, daß er auf eine wahrhaft philosophische Weise die Natur Gottes und seiner Attribute dargestellt und entwickelt: kann man sofort Verdacht hegen, daß hinter solchen Worten pantheistische Lehren sich verstecken. Man lese mit Aufmerksamkeit folgende Stelle Cousins, die ich nur mit einem gewissen Widerstreben hersetze, weil sie nicht allein unrichtige, sondern auch sogar gottlose Behauptungen enthält, unter anderm auch Spinoza mit dem großen und frommen Autor der „Nachfolge Christi" vergleicht.

„Statt ein Atheist zu sein, wie man Spinoza beschuldigt, besitzt er vielmehr in so hohem Grade das Gottesgefühl, daß bei ihm das menschliche Gefühl verschwindet. Diese zeitliche Existenz ist beschränkt; kein endliches Ding scheint ihm des Namens der Existenz würdig, und für ihn giebt es kein wahres Sein als nur das ewige Sein. Dieses Buch voll von geometrischen Formeln, wie es der Geschmack der Zeit verlangte, trocken und abstoßend in seinem Stile, ist im Grunde ein mystischer Hymnus, ein Verlangen und Seufzen der Seele nach jenem, der der einzige ist, der mit Recht sagen kann: Ich bin, der ich bin. Spinoza ist wesentlich Jude, aber glaubte mehr als ein Jude. Der Gott der Juden ist ein erschrecklicher Gott. Keine lebende Kreatur hat vor seinen Augen einen Wert, und die Seele des Menschen ist für ihn wie das Gras des Feldes und wie das Blut der Lasttiere. (Eccles.) Es war einer anderen Weltperiode und erhabenern Lichtern, als die des Judentums waren, vorbehalten, die Verbindung des Endlichen und des Unendlichen herzustellen, die Seele von allen anderen Dingen zu trennen, sie von der Natur loszureißen, worin sie begraben lag, und sie durch eine erhabene Vermittelung und Erlösung in ein angemessenes Verhältnis zu Gott zu setzen. Spinoza kannte diese Vermittelung nicht; für ihn ist das Endliche in einem Extreme geblieben und das Unendliche in dem anderen, da man sagen kann, daß der Unendliche das Endliche nur hervorbringt, um es ohne Grund und Zweck zu zerstören. . . .

Sein Leben ist andererseits das Symbol seines Systems. Den Ewigen anbetend und ohne Aufhören in die Gegenwart des Unendlichen versetzt, verschmähte er diese vorübergehende Welt; er kannte nicht das Vergnügen, nicht die Aktion, nicht den Ruhm, weil er nicht einmal den seinigen vermutete. . . .

Spinoza ist ein indischer Monni, ein persischer Soufi, ein enthusiastischer Mönch; und der Autor, welchem dieser angebliche Atheist am meisten gleicht, ist der unbekannte Autor der Nachfolge Christi."

Ich wiederhole: die Feder entfällt der Hand und weigert sich, solche Gottlosigkeiten niederzuschreiben. Wenn es falsch ist, und zwar sehr falsch ist, was er über den Gott der Juden sagt, der kein anderer ist als der Gott der Christen; wenn es falsch ist, und zwar sehr falsch, wenn er Spinoza mit einem enthusiastischen Mönche vergleicht; so weiß ich in Wahrheit nicht, wie man diese Vergleichung des holländischen Atheisten mit dem unnachahmbaren Autor der „Nachfolge Christi" bezeichnen soll? Es war unserem Jahrhundert vorbehalten, sehen zu müssen, daß die Weltweisen denjenigen, den man den Chef des modernen Pantheismus und seines Korrolars, des Atheismus, nennen muß, mit

dem Verfasser dieses göttlichen Buches in Parallele setzen, das die gründlichste und genaueste Kenntnis des Menschen und seiner Leidenschaften offenbaret, das uns anleitet und belehrt, den Keim des Bösen in den verborgensten Falten des menschlichen Herzens aufzusuchen; dieses Buches, das voll von Salbung und erhabenen göttlichen Gedanken dem gesunkenen Menschen die wahre Weise lehrt, wie er sich Gott gegenüber rehabilitieren kann; das ein unaufhörliches heißes Gebet des gefallenen und von Kummer gebeugten Menschen zu jenem ist, der Anfang und Ende unserer höchsten Glückseligkeit ist; dieses Buches endlich, das ein zartes Seufzen der Seele nach ihrem Schöpfer ist, das das Wort des heiligen Geistes abzuspiegeln scheint und das treueste Bild der heiligen Schrift genannt werden kann.

Ammonius Saccas.

Wenn ich Ammonius Saccas den Gründer der neuplatonischen Schule von Alexandrien genannt habe, will ich hierdurch über die Frage hinsichtlich seiner Religion nichts gesagt haben. Bekanntlich behauptet Porphyrius, er sei wohl anfangs in der christlichen Religion erzogen, habe diese aber später verlassen, als er sich der Philosophie gewidmet. Indessen sagt Eusebius von Cäsarea offenbar das Gegenteil in folgender Stelle: „Ammonius Saccas bewahrte bis zum letzten Lebenshauche die Gedanken der wahren Philosophie, d. h. das Christentum, wie dies seine Werke und unter anderen sein Buch beweist, das er zum Beweise der vollkommenen Übereinstimmung der Lehre des Moses mit der des Heilandes schrieb." — Auf diese Stelle gestützt, meinen viele Geschichtschreiber und Kritiker und unter ihnen Natalis Alexander, die Behauptung des Porphyrius sei eine aus Haß gegen das Christentum und zu Gunsten der neuplatonischen Schule von Alexandrien erfundene Verleumdung. Um diese entgegengesetzten Meinungen auszusöhnen, behaupten einige Kritiker, es gebe zwei Philosophen desselben Namens, von denen der eine der Gründer der eklektischen Schule, und der andere der Gründer der christlichen Schule zu Alexandrien gewesen sei. Man sagt, Ammonius sei, ehe er Philosoph geworden, Sackträger gewesen; und daher habe er den Beinamen „Saccas" bekommen.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Fortsetzung der Prüfung des Eklekticismus. Theorie der Wahrheit nach dieser Schule.

Der Baum bringt seine Früchte hervor, das Princip hat die Konsequenz zur Folge; denn wenn die Logik eine Notwendigkeit für jede menschliche Vernunft ist, so ist sie es noch viel mehr für diejenigen, welche auf dem Gebiete der Deduktion weiter blicken. Der Chef des Eklekticismus, da er einmal die wirkliche Identität der menschlichen und göttlichen Vernunft aufgestellt, und das Leben und die Kausalität

Gottes in der Entwickelung des Unendlichen im Endlichen mittelst einer notwendigen Offenbarung in der Welt und in der Menschheit hatte bestehen lassen, wird, wie es nicht anders geschehen konnte, zu folgendem Schlusse geleitet, der seine ganze Theorie über die Wahrheit und die daraus entspringenden Anwendungen enthält: „Es giebt für den menschlichen Geist keine absolute und vollständige Wahrheit, sondern nur eine progressive und notwendige Aufeinanderfolge von unvollständigen Wahrheiten.“ — Auf diese Weise werden alle Irrtümer gerechtfertigt, weil die nach und nach sich entwickelnden unvollständigen Wahrheiten notwendige Offenbarungen des menschlichen Lebens sind, und dem Eklekticismus zufolge der Irrtum eine unvollständige Wahrheit ist.

Diese Idee der Wahrheit, auf die Geschichte angewandt, führt notwendigerweise auch zur Rechtfertigung aller menschlichen Verirrungen in der Politik, in der Philosophie und in der Religion: der Fetischismus so gut als der Polytheismus, die Irrlehren wie der Katholicismus, sind alle ebenso viele unvollständige Wahrheiten, notwendige und deshalb gerechtfertigte Offenbarungen des göttlichen Lebens. In Übereinstimmung mit dieser Lehre nimmt Cousin, um den eklektischen oder pantheistischen Grund der historischen Entwickelung der Menschheit anzugeben, eine allgemeine und notwendige Offenbarung, eine göttliche Inspiration, als primitive Thatsache für den menschlichen Geist an, mittelst welcher Inspiration die Intelligenz des Menschen sozusagen in den Besitz des göttlichen Lebens gelangt, und welche im Grunde die Manifestation und Entwickelung Gottes im Menschen ist: eine notwendige und logische Manifestation der Einheit der Substanz, der Notwendigkeit der Schöpfung und der Gleichstellung der menschlichen Vernunft mit der göttlichen Intelligenz. Die Lehren des Eklekticismus, besonders was die Theorie der Wahrheit und des Irrtums betrifft, sind von den berühmtesten Repräsentanten und Schülern dieser Schule treu wiedergegeben worden. Jouffroy und Damiron, Michelet und Lerminier sind, mit geringen Modifikationen an Formen und Anwendungen, in diesem Stücke das treue Echo Cousins. In ihren Schriften findet man beständig, — mehr oder weniger klar und deutlich ausgedrückt, — die Idee einer beweglichen Wahrheit, einer fortschreitenden und notwendigen Offenbarung der Thätigkeit unseres Geistes. Die Idee einer absoluten Wahrheit verschwindet, der Irrtum wird notwendig und göttlich, weil die menschliche Vernunft, mit der göttlichen Vernunft gleichgestellt, es ist, welche fortschreitend sich

entwickelt und offenbart. Und die Geschichte ist entweder nur eine unbeugsame Geometrie, beherrscht durch das Fatalitätsgesetz, oder sie ist die Erzählung des Kampfes zwischen der individuellen Freiheit und der Fatalität. Citieren wir einige Stellen.

„Ein Jahrhundert," sagt Jouffroy, „ist nicht für das verantwortlich, was es ist, noch für das, was es denkt. Ein Jahrhundert geht aus dem anderen hervor, und eine Meinung aus der anderen; und wenn man das folgende Jahrhundert und die spätere Meinung anklagt, wird man finden, daß sie unschuldig an dem sind, was sie gewesen, und folglich auch an dem, was sie hervorgebracht haben."

So sind also die Meinungen und Irrtümer eines Jahrhunderts einer unbeugsamen Fatalität unterworfen, und der Mensch ist nicht für die Verirrungen seiner Intelligenz und folglich auch nicht für die des Herzens, die meistens aus den ersteren entstehen, verantwortlich! Wenn der Mensch des Jahrhunderts der Messaline abgeschmackte Gottheiten anbetete oder die Idee Gottes leugnete, seine Hände mit dem Blute seiner Kinder und Sklaven befleckte und sich jeder Art von Ausschweifungen und den schamlosesten und empörendsten Verbrechen hingab, war er für solche Handlungen nicht verantwortlich, wie er auch nicht für den Polytheismus verantwortlich war, dessen Konsequenzen sie waren, und in welchem sie inkarniert waren; denn „ein Jahrhundert ist nicht verantwortlich für das, was es ist, noch für das, was es denkt." Es ist unleugbar, daß mit solcher Theorie der Wahrheit und des Irrtums das Verbrechen vollkommen gerechtfertigt ist, und daß die repressiven Gesetze gegen das Böse keinen Sinn haben. Die moralische Handlung geht aus der Vernunft hervor, und die Rechtfertigung des Irrtums hat notwendigerweise die Rechtfertigung des Lasters im Gefolge.

Diese Ideen Jouffroy's sind nur die Anwendung und das Resultat seiner Lehre über das Wahre und das Falsche, die er in folgenden Worten angiebt: „Soll man sagen, es gebe absolut nichts Wahres oder Falsches? die Meinungen seien wie die Moden: schön, solange sie im Gebrauche sind; häßlich, wenn sie aufhören? Nein! das ist unsere Meinung nicht; wir behaupten, es sei absolut wahr, daß zwei und zwei vier sind, und ebenso falsch, daß zwei und zwei fünf sind; wir behaupten aber zugleich, daß das Falsche niemals dahin gelangen kann, die Meinung einer Zeitepoche zu sein. Der menschliche Geist geht nicht von der Wahrheit zum Irrtume über, oder von diesem zu jenem, sondern sein natürlicher

Übergang ist von einer Wahrheit zur anderen, oder besser: von einem Wahrheitsblicke zum anderen." Man kann auf keine bestimmtere Weise die fortschreitende Veränderlichkeit der Wahrheit und die daraus folgende Rechtfertigung des Irrtums, oder vielmehr die Nichtexistenz des Irrtums lehren, weil nach dem Fundamentalprincipe der eklektischen Schule, das in den eben angeführten Worten Jouffroy's wiedergegeben und ausgesprochen ist, der Irrtum nur eine unvollständige Wahrheit ist.

Wenn die von uns eben angeführten Worte klar und deutlich sind; so sind die Ideen Lerminier's es nicht weniger, der nicht allein mit aller Klarheit und Entschiedenheit die eklektische Theorie der beweglichen Wahrheit lehrt und entwickelt, sondern auch noch logischer und entschlossener als Jouffroy verfährt, indem er die angegebene Theorie aus der Identificierung der menschlichen Vernunft mit Gott ableitet: eine Identificierung, die, wie wir gesehen haben, das wahre Fundamentalprincip des modernen Eklekticismus ist. Seine Worte lauten: „Unser Streben geht nach der Wahrheit; erfassen wir sie vielleicht auf eine absolute Weise? augenscheinlich nein! denn sonst würden die Wissenschaft, die eine Deduktion ist, und die Geschichte, die ein Kampf ist, nicht existieren: folglich erfassen wir die Wahrheit nur auf eine relative Weise. Ihre von uns über dieselbe gegebenen Erklärungen sind unvollständig und zweideutig; und dessenungeachtet beim Akte des Aussprechens derselben, oder wenn ein Gesetzgeber sie proklamiert, oder wenn ein Philosoph sie schreibt, haben sie die unvermeidliche Illusion, sie uns ganz vollständig darzubieten. Hierdurch entsteht der Dogmatismus, ohne welchen die Menschheit nicht fortschreiten würde; denn wenn die Menschen hinlängliche Geistesunabhängigkeit in ihrem Enthusiasmus besäßen, um die richtigen Einschränkungen zu machen, würden wir ihnen nicht glauben. Das Gesetz und das Gute sind zwei allgemeine, universelle Ideen; aber sie entwickeln sich auf eine besondere, successive, lokale, und darum erbärmliche Weise. Das Gesetz ist göttlich; denn der Mensch macht es nicht; er sucht nur die Art und Weise, es zu interpretieren und zu lesen. Die Ordnung ist auch göttlich, denn sie entsteht nicht aus der Willkür des Menschen, obwohl sie ihm durch die Natur der Dinge auferlegt ist: in diesem Sinne ist das Recht göttlich. Ist aber dieses Recht von der Art, daß es, einmal formuliert und mit ewigen Buchstaben geschrieben, keinen Wechsel und keine Veränderung erleiden kann, indem es den Gesellschaften seinen unbeweglichen

Charakter aufprägt, wovon sie sich niemals losmachen können? Dies wäre eine seltsame Interpretierungsweise und merkwürdige Art, Gott anzubeten, indem man ihm eine unveränderliche Unvollkommenheit auf Erden zuschriebe. Die socialen Gesetze in ihrer Entwickelung zeigen den veränderlichsten Charakter der Menschheit; diese Veränderung der Institutionen bildet die Geschichte; in jedem Augenblicke wechseln ihre Grenzen. Und wenn mir der Ausdruck erlaubt ist, den man sicher verstehen wird, so sage ich: *Gott selbst, die Wesenheit des Gesetzes, entwickelt sich nur progressiv in den Gesellschaften.*"

„Wir dürfen niemals am menschlichen Geiste verzweifeln," fährt er an einem anderen Orte fort, „denn er wird sein Werk zu Ende führen; er wird zur Wissenschaft und zur Freiheit gelangen, und wird die Macht haben, seine Herrschaft und seine Gesetze zu gründen. Der Mensch muß aber dies alles von seinen eigenen Kräften erwarten, weil es keinen anderen Mittler außerhalb des menschlichen Geistes giebt, *der eine beständige und notwendige Manifestation Gottes* ist. Gott erscheint auf Erden nur im Menschen und mittels desselben, renoviert ihr Antlitz in bösen Zeiten, oder besser: der Mensch entdeckt ihn mehr und mehr, je nachdem er im Alter fortschreitet und sich der Ewigkeit nähert. *Gott ist unsere Wesenheit und unser Ziel, unsere Intelligenz und unsere Stärke; sein Wille ist der unsrige.*"

Diese Stellen sind zu deutlich, als daß sie einer Erläuterung bedürften: die Idee einer so relativen, progressiven und veränderlichen Wahrheit, wie die allmählichen und notwendigen Veränderungen des menschlichen Geistes, die Identität Gottes und des Menschen, und die daraus folgende Vergöttlichung des menschlichen Geistes und die Rechtfertigung aller sowohl der spekulativen als auch der praktischen Irrtümer, sind unmittelbare Folgerungen und notwendige Resultate einer solchen Lehre. Behaupten, der menschliche Geist sei *eine beständige und notwendige Offenbarung Gottes; Gott sei unsere Intelligenz und unsere Stärke, und sein Wille sei der unsrige:* heißt das nicht alle Irrtümer und alle Verbrechen vergöttlichen? oder vielmehr: dieses heißt die Existenz Gottes leugnen; denn die Kundgebungen der göttlichen Intelligenz können nicht als irrig, noch die seines Willens als lasterhaft vorausgesetzt werden, wenn man nicht die Idee Gottes selbst vernichten und dem Atheismus verfallen will. Dies ist ein neuer Beweis dessen, was die katholische Philosophie so

oft behauptet hat, daß nämlich der Pantheismus nur ein verkappter Atheismus ist.

Ich habe früher gesagt, diese Behauptungen von Jouffroy, Lerminier und den anderen Anhängern der eklektischen Schule seien nur die logische Entwickelung und Anwendung der Lehre Cousins über die Natur der Wahrheit und des Irrtums. Denn bekanntlich besteht für den Chef des modernen Eklekticismus keine absolute Wahrheit, weil jeder Irrtum in seinem Schoße irgend eine Wahrheit enthalte und nur eine unvollständige Wahrheit sei.

Der Irrtum ist ihm zufolge nicht die Negation der Wahrheit; im Gegenteil; er ist die Form der Wahrheit und sogar ein notwendiges Element des Gedankens. Vernehmen wir seine Worte:[1])

„Der Irrtum ist nicht ein totaler und absoluter Irrtum; denn beim totalen und absoluten Irrtume würde alles Bewußtsein zu Grunde gehen. . . . Wenn nur ein partikulärer Irrtum möglich ist, so folgt hieraus, daß an der Seite des Irrtums immer ein wahrer Gedanke einhergehet."

„Derjenige, welcher nicht das Geheimnis der Bewegungen der Geschichte kennt," sagt er weiter;[2]) „derjenige, welcher nicht weiß, daß jeder Irrtum eine Wahrheit enthält, dessen Defekt allein in dem Unvollständigsein besteht. . . . Man muß sich überzeugen, daß jeder Irrtum nur ein Schein ist und eine Wahrheit verbirgt; und daß der Irrtum, wenn man so sprechen darf, die Form der Wahrheit in der Geschichte ist."

„Hieraus folgt," schließt er dann,[3]) „nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit des Irrtums. Der Irrtum ist eines von den Elementen des Gedankens: dieser als vollständig betrachtet; ist eine unvollständige Wahrheit in eine vollständige Wahrheit umgesetzt. Keine andere Art von Irrtum ist möglich. . . . Wir sind also immer im Besitze der Wahrheit, wenn wir nachdenken; und zugleich sind wir fast immer im Besitze des Falschen; denn wir sind fast immer in dem Unvollständigen, und das Unvollständige ist in der That beides: Wahrheit und Irrtum."

Es würde nicht sehr schwer sein, die mehr oder weniger direkten Verwandtschaftsverhältnisse, die zwischen dem Eklekticismus und den

---

[1]) Introd. à l'histoire de la Philos. Lect. 6. pag. 127.

[2]) Ibid. pag. 131.

[3]) Ibid. Lect. 7. pag. 140 et 145.

verschiedenen antikatholischen philosophischen Schulen, die nach ihm sich entwickelt haben, bestehen, ins klare Licht zu setzen. Die verschiedenen Phasen, unter welchen die Progressistenschule immer von neuem erscheint, zeigen in ihrem Hintergrunde immer ein pantheistisches Element, das ihre Beziehungen zur eklektischen Schule nicht verkennen und verleugnen läßt.

Sowohl in den Ideen über die progressive Beweglichkeit der Wahrheit, ausgesprochen vom Verfasser des „Entwurfes einer Philosophie", wie auch im historischen Individualismus Guizot's; im socialistischen Systeme des Saint-Simonismus sowohl, wie in der Lehre von der unbegrenzten Perfektibilität und des beständigen Fortschrittes von Leroux und Reynaud: überall entdeckt man mehr oder weniger hervortretende Tendenzen zum eklektischen Pantheismus. Da es außerhalb des Zweckes und Planes dieses Werkes liegt, uns in eine detailliertere Analyse der diese Schulen verbindenden Verwandtschaftsverhältnisse einzulassen, wollen wir bloß darauf aufmerksam machen, daß alle auf die Idee einer progressiven und veränderlichen Wahrheit basiert sind, und schließlich nur eine logische Anwendung und Entwickelung der Theorie des Eklekticismus über die Wahrheit und den Irrtum sind.

Wird es nötig sein, uns noch länger bei dem Beweise aufzuhalten, daß eine solche Theorie den vollständigsten Gegensatz zu der herrlichen Theorie des heiligen Thomas über die Wahrheit bildet, wie sie in den vorhergehenden Kapiteln entwickelt ist? Für diejenigen, welche diese Theorie gründlich erfaßt, ist dieser Gegensatz eine offenbare und unbestreitbare Thatsache. Wir wollen aber doch die Hauptpunkte dieser beiden Theorien in Parallele stellen.

Der Eklekticismus sagt: es giebt keine absolute und unveränderliche Wahrheit; die Wahrheit ist ein relativer und veränderlicher Begriff; ist in fieri und entsteht nach und nach; der Irrtum ist ein Element des Gedankens.

Der heilige Thomas sagt: es giebt eine absolute und unveränderliche, persönliche und durch sich selbst lebendige und von den Veränderungen des menschlichen Geistes unabhängige Wahrheit; diese Wahrheit ist nicht allein absolut und unveränderlich an sich, sondern auch Fundament, Ursache und Norm der in der Vernunft des Menschen existierenden Wahrheiten, die auch absolut und unveränderlich sind, insofern sie sich auf die Erste Wahrheit beziehen und in derselben ihr Fundament und ihren aprioriischen Grund haben. Der Irrtum ist

durchaus nicht ein Element des Gedankens; er ist vielmehr seine Unvollkommenheit, seine Negation, sein Hindernis, sein Nichtsein.

Der Eklekticismus sagt: im menschlichen Geiste entsteht und entwickelt sich die Wahrheit abhängig von der Manifestation seiner Aktivität und im Verhältnisse zu den Zeitperioden, Lokalitäten, Gewohnheiten, Klimas und Jahrhunderten: der Irrtum existiert nicht, weil er eine Umbildung der Wahrheit, oder ihre successive Produktion eine unvollständige Wahrheit ist.

Der heilige Thomas sagt: nicht allein ist die Erste Wahrheit unveränderlich, sondern es giebt auch im menschlichen Geiste unveränderliche und von seiner Aktivität unabhängige Wahrheiten: dergleichen sind nicht allein die Wahrheiten der übernatürlichen Offenbarung, sondern auch viele notwendige Wahrheiten der natürlichen Ordnung, die ersten Principien und die Fundamentalgrundsätze der Wissenschaft. Der Irrtum ist durchaus nicht eine Umbildung der Wahrheit, noch eine unvollständige Wahrheit; er enthält vielmehr einen absoluten und direkten Gegensatz zur Wahrheit. Ferner; da die Wahrheit in der menschlichen Vernunft nichts anderes als ihre Übereinstimmung mit dem erkannten Dinge ist gemäß der Lehre des heiligen Lehrers, ist die Wahrheit unseres Verstandes notwendig Eine und unteilbar, und deshalb unfähig, sich mit dem Irrtume zu vermischen; denn seit dem Augenblicke, wo der Irrtum einen Teil der Wahrheit zu bilden anfinge, würde diese aufhören, eine Teilnahme an der Ersten Wahrheit zu sein und sich mittels der transcendentalen Wahrheit des Objektes mit dem Verstande zu konformieren.

Der Eklekticismus vergöttlicht die menschliche Vernunft, indem er sie mit der göttlichen Vernunft identificiert, deren notwendige Offenbarung dem Eklekticismus zufolge sie ist. Alle Irrtümer sowohl der Intelligenz als auch des Herzens werden hierdurch gerechtfertigt; denn sie sind notwendig: der Mensch ist nicht für die Verirrungen seines Herzens, folglich auch nicht für die moralischen Handlungen, die auf jene sich beziehen, verantwortlich, oder besser gesagt: das Gute und das Böse der moralischen Ordnung existiert nicht; denn die moralische Ordnung schließt eine notwendige Beziehung zu den Urteilen des Verstandes in sich.

Der heilige Thomas sagt: zwischen der menschlichen Vernunft und der göttlichen Vernunft ist ein Abstand, wie zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Die menschliche Vernunft, erleuchtet, gestärkt und vervollkommnet durch die Mitteilung der Wahrheit, die

sie von Gott sowohl in der übernatürlichen als natürlichen Ordnung erhält, besitzt ebenfalls auch das Wahrheitsvermögen in sich selbst, und kann wegen ihrer Freiheit die Gaben ihres Schöpfers auch mißbrauchen, indem sie sich von seinen Gesetzen trennt, sowohl im spekulativen als praktischen Gebiete; der Mensch kann also für die Irrtümer seiner Intelligenz und mehr noch für die seines Willens verantwortlich sein. Die moralische Ordnung bildet eine Vollkommenheit der Menschheit, welche in dieser Ordnung das Mittel und den Grund ihrer wahren Perfektibilität findet, indem sie sich mittels der moralischen Ordnung ihrem ersten Urheber, der Fundamentalnorm derselben, nähert.

Der Eklekticismus sagt: die Religion ist die selbsteigene Inspiration unserer Intelligenz; das selbsteigene freie Nachdenken bildet die Philosophie; die Religion ist die Materie und der Kern der Philosophie; diese aber, unaufhörlich fortschreitend und sich entwickelnd, strebt dahin, sich von jedem Autoritätsprincipe loszumachen, während sie die Lehre der selbsteigenen Inspiration umbildet und vervollkommnet. Es muß sich also die Philosophie allein auf sich selbst oder auf das Ich stützen. Hieraus folgt notwendig, daß die Philosophie mit einer geoffenbarten Religion unverträglich ist, die als solche in ihrer Wahrheit unbeweglich sein muß.

Der heilige Thomas sagt: die Wahrheit als Eine und unteilbar, wie es auch ihre Erste Ursache und Norm ist, kann nicht wechseln, noch sich umändern, weil sie eine Teilnahme und eine natürliche und übernatürliche Offenbarung der Ersten Wahrheit ist: eine Wahrheit kann nicht der anderen Wahrheit entgegengesetzt sein, ohne aufzuhören, eine solche zu sein. Die übernatürliche Wahrheit also, die, wenn möglich, eine noch unmittelbarere und vollkommenere Teilnahme an der Wahrheit per essentiam ist als die rein philosophischen Wahrheiten, kann weder durch die Philosophie umgeändert werden, noch kann auch ihre Wahrheit der philosophischen Wahrheit widersprechen, wenn nicht die fundamentale Idee der Wahrheit zerstört werden soll. Statt daß also die philosophische Wahrheit sich auf das Ich stützen und mittels desselben die religiöse Wahrheit zu vervollkommnen vorgeben darf, muß sie vielmehr die religiöse Idee zur Basis nehmen und sich auf die unveränderliche Wahrheit, auf den aprioriischen Grund und das leitende Princip aller Wahrheit im menschlichen Geiste stützen.

Da der Eklekticismus von der Thatsache einer natürlichen, selbsteigenen und allgemeinen Offenbarung in der Menschheit ausgeht,

gravitiert er mit seiner ganzen Schwerkraft gegen den Naturalismus hin; und andererseits Gott mit dem Menschen identificierend und die menschliche Vernunft als eine Offenbarung und Entwickelung der Gottheit hinstellend, scheint er zum Traditionalismus hinzuneigen, und kann Veranlassung zu einem übertriebenen Mysticismus werden.

Der heilige Thomas dagegen, indem er zunächst die Wahrheit der natürlichen Ordnung von den Wahrheiten der übernatürlichen Offenbarung trennt, und dann die absolute und substantielle Persönlichkeit der Ersten Wahrheit und den unendlichen Abstand zwischen der göttlichen und der menschlichen Intelligenz aufstellt, ohne daß er deswegen die Beziehung und Abhängigkeit der letzteren von der ersteren leugnet, entfernt sich hierdurch vom Naturalismus und verschließt zugleich dem Mysticismus das Thor.

Der Eklekticismus nimmt endlich den Pantheismus oder die absolute Einheit der Substanz zum Ausgangspunkte, um zu seiner Theorie der Wahrheit zu gelangen. Der heilige Thomas leugnet nicht die Abhängigkeit der endlichen Substanzen von der unendlichen Substanz und folglich auch nicht die Abhängigkeit der Wahrheiten der menschlichen Vernunft von der essentiellen Wahrheit, die ihre Ursache und allgemeine Norm ist; aber er erkennt zugleich die subjektive Vielheit dieser Wahrheiten gemäß der Vielheit der Intelligenzen, worin sie existieren, an; jedoch ohne deshalb die objektive Einheit oder das Kausalitätsverhältnis zu verlieren, welches ihnen hinsichtlich der in Gott existierenden Ideen, die der aprioriſche Grund und das wahre Fundament der ewigen, unveränderlichen, notwendigen Wahrheit sind, entspricht: geradeso wie die Abhängigkeit der endlichen Wesen von den göttlichen Ideen nicht ihre individuelle Vielheit oder die Vielheit der Substanzen verhindert.

So enthält also, wie wir jetzt gesehen, die Theorie des heiligen Thomas über die Wahrheit, diametral der Theorie des Eklekticismus entgegengesetzt, direkt oder indirekt die katholische Lösung des größten Teiles der transcendentalsten Probleme der Philosophie, wie die eklektische Theorie ihrerseits die pantheistische Lösung derselben einschließt.

Welche von diesen Lösungen ist mehr in Übereinstimmung mit der ontologischen Idee Gottes und mit den psychologischen Erscheinungen des Selbstbewußtseins? Welche erklärt auf eine zufriedenstellendere Weise das Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen? Wir wollen der einfachen Vernunft und dem gesunden Sinne die

gewiß nicht schwierige Aufgabe überlassen, auf diese Fragen zu antworten.

Werfen wir inzwischen einen Rückblick auf diese herrliche und erhabene Theorie, die wir nur flüchtig entworfen haben; werfen wir einen Blick auf dieses bewunderungswürdige Ganze, in welchem alles harmonisch verbunden ist, und worin das fruchtbare und mächtige Genie mit all seinem Glanze erglänzt, welches, die tiefste Spekulation der Ontologie mit der schärfsten und genauesten Beobachtung der Psychologie verbindend, mit majestätischer Sicherheit eine Theorie entwickelt, welche die rechtmäßigen Aspirationen der kühnsten Vernunft befriedigt und zugleich einen sicheren Schlüssel darbietet, um in die großen wissenschaftlichen Geheimnisse einzudringen, welche die Probleme hinsichtlich der Gottheit, der Schöpfung, der Bestimmung des Menschen, der göttlichen Intelligenz und der menschlichen Vernunft enthalten.

Dies ist aber noch nicht alles: die Theorie des heiligen Lehrers enthält nicht allein die katholische Lösung dieser großen Probleme, sondern sie liefert auch der wahren Philosophie die Waffen, deren sie sich bedienen muß, um ohne Ruhe und Rast diesen ebenso abgeschmackten als gefährlichen Pantheismus zu bekämpfen, der unter verschiedenen Namen und Gestalten alle Zweige des menschlichen Wissens zu überfluten droht. Und was sollen wir sagen, wenn wir die innigen Beziehungen uns vor Augen halten, die zwischen dieser Theorie und den höchsten und wichtigsten Fragen der ganzen Philosophie im allgemeinen, und besonders der Psychologie und Ideologie bestehen? Hier ist alles schön, alles harmonisch, alles voll von erhabenen Ideen: das Ganze und die Teile, die Theorie und die Anwendung, die gründliche Analysis und die synthetische Vernunft: alles vereinigt sich, um das hehre und majestätische Gebäude der Wissenschaft aufzuführen: hier geht mit einem Worte „die katholische Vernunft des heiligen Thomas, während die rationalistische Wissenschaft des Eklekticismus dem Pantheismus verfällt, wie so sehr richtig der berühmte Verfasser der „philosophischen Studien über das Christentum" bemerkt, bis an den Rand des Abgrundes, bis zu den äußersten Grenzen der Natur und des Endes der Dinge, ohne je zu straucheln, ohne zu schwanken, ohne jemals zu erlahmen; im Gegenteil, sie findet an diesen Grenzen selbst die harmonische Rechtfertigung ihrer Behauptungen und den klangvollen Wiederhall der Wahrheit."

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Die Güte des Seins oder das transcendentale Gutsein.

Die Schwierigkeiten, welche wir bei der Erklärung der Idee des Seins und der Wahrheit angetroffen haben, finden sich aus dem nämlichen Grunde auch bei der Bestimmung der Idee des Guten. Da dieses ein transcendentaler Begriff ist, muß es auch in dem allgemeinen Begriffe des Seins eingeschlossen und in Wirklichkeit mit ihm identisch sein. Indessen ist es wichtiger, als es auf den ersten Blick scheint, eine richtige und genaue Idee über die transcendentale Güte zu haben; denn von ihr hängt zum großen Teile die Bestimmung der moralischen Ordnung und die richtige Erkenntnis der Fragen über die Natur und den Ursprung des Bösen ab, welches eines der dornenvollsten Probleme der Wissenschaft ist.

Insofern Gott gut ist, existieren wir, sagt der heilige Augustin, und insofern wir existieren, sind wir gut. Von diesem Principe geht der heilige Thomas aus, um die eigentliche Idee des Guten an sich und in ihren Verhältnissen zum Sein und zur Wahrheit zu entwickeln.

„Auf dreifache Weise," sagt er,[1]) „kann ein Ding einem anderen

---

[1]) Quaest. Disp. De Verit. Quaest. 21. Art. 1: Respondeo dicendum, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere: uno modo, quod addat aliquam rem, quae sit extra essentiam illius rei, cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis, est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addi super alterum, per modum contrahendi et determinandi, sicut homo addit aliquid super animal. . . . . quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, simpliciter, et quasi potentialiter continetur in ratione animalis; sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, et de ratione animalis est quod habeat animam non determinendo ad rationalem vel non rationalem. Ista tamen determinatio ratione cujus homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum, secundum rationem tantum, quando scilicet, aliquid est de ratione unius, quod non est de ratione alterius, quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum; sive per aliud contrahatur, id cui dicitur addi, sive non: caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet, caecitatem, quae non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens privationes, et per hoc, homo contrahitur; non enim omnis homo caecus est.

etwas hinzufügen. Erstens, wenn es etwas hinzufügt, das nicht in dem Wesen des Dinges, dem etwas hinzugefügt wird, enthalten

---

Non autem potest esse, quod super ens universale, aliquid addat, aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare. Nulla enim res naturae est, quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam hujus entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere supra ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliqua super ens; non quod addat aliquod accidens vel aliquam differentiam, quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum non addit, aliquid supra ens, cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens. Et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel si addat, quod sit in ratione tantum. Si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, oportet quod omne illud nomen, vel sit synonimum enti, quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum, vel addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet, negatio vel aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta, aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum, addit id quod est rationis tantum, scilicet, negationem; dicitur enim unum, quasi ens indivisum: sed verum est bonum et bonum positive dicuntur: unde non possunt addere nisi relationem, quae sit rationis tantum. . . . Oportet igitur, quod verum et bonum, super intellectum entis addat respectum perfectivi.

In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet, ipsam rationem speciei et esse ipsum, quo aliquid aliud subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens, potest esse perfectivum dupliciter: uno modo, secundum rationem speciei tantum; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis. Nec tamen ens est in eo, secundum esse naturale. Et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens; verum enim est in mente, ut Philosoph. dicit in 6 Metaph.; et unumquodque ens, in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius, non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum, est perfectivum, bonum; bonum enim in rebus est, ut Phil. dicit 6 Metaph. In quantum autem unum ens, est secundum esse suum perfectivum alterius, et conservativum, habet rationem finis respectu illius, quod ab eo perficitur. Et inde est, quod omnes recte definientes bonum, ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis. Unde Philos. dicit in 1 Ethic. quod bonum optime definiunt dicentes, quod bonum est, quod omnia appetunt. Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis. Sed secundario dicitur aliquid bonum,

ist, wie z. B. das Weiße etwas dem Begriffe des Körpers hinzufügt; denn das Wesen des Weißen ist nicht im Wesen des Körpers enthalten. Zweitens sagt man, ein Ding füge einem anderen etwas hinzu, wenn es dasselbe kontrahiert oder näher bestimmt, wie z. B. der Begriff des Menschen etwas dem Begriffe des animal hinzufügt . . . denn jenes, was in dem Begriffe oder der Idee des Menschen bestimmt und aktuell enthalten ist, ist potentiell im Begriffe des animal enthalten, weil im Begriffe des Menschen eingeschlossen ist, daß er eine vernünftige Seele habe, aber im Begriffe des animal bloß enthalten ist, daß es eine Seele habe, ohne näher zu bestimmen, ob diese Seele vernünftig oder nicht vernünftig ist. Diese Bestimmungsweise, weswegen man sagt, der Mensch füge dem animal etwas hinzu, gründet sich auf eine Realität."

„Drittens sagt man, ein Ding füge einem anderen etwas hinzu, bloß nach unserer Auffassungsweise, wenn nämlich ein Ding zu einer Natur gehört oder ihr zukommt, jedoch ohne zu ihrer Wesenheit zu gehören und ohne daß es real existiert, sondern bloß etwas in unserem Verstande Existierendes ist; sei es, daß mittels jenes nicht realen Dinges jene Natur kontrahiert oder nicht kontrahiert wird, die unserer Vorstellung gemäß etwas hinzugefügt erhält. So fügt z. B. der Begriff ‚blind' etwas dem Begriffe des Menschen hinzu, nämlich die Blindheit, welche kein reales Wesen, sondern bloß ein Gedankending ist, insofern wir zuweilen mit dem Namen Sein oder Wesen auch die Privation eines Seins bezeichnen; und doch wird der Mensch durch diesen Begriff näher bestimmt, kontrahiert; denn nicht jeder Mensch ist blind."

„Es ist nicht möglich, daß dem Begriffe des allgemeinen Seins im ersten Sinne etwas hinzugefügt werde, weil diese Addition nur statthaben kann, wenn es sich um ein partikuläres Sein handelt; denn es giebt in der Natur kein Ding, das außerhalb der Wesenheit oder des Begriffes des allgemeinen Seins wäre; es existiert aber wohl eine Realität, die nicht zum Wesen des partikulären Dinges gehört."

„Jedoch kann man im zweiten Sinne sagen, es gebe etwas, das dem Sein im allgemeinen hinzugefügt wird; denn dieses wird durch die zehn Gattungen oder Kategorien des Seins kontrahiert oder näher

---

quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum, vel natum est consequi finem, sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens, et conservans, et significans.

bestimmt, wovon jede etwas dem Begriffe des Seins hinzufügt, nicht in dem Sinne, als wenn sie ein im allgemeinen Begriffe des Seins nicht enthaltenes Accidenz oder eine reale Differenz hinzufügten, sondern nur eine bestimmte Seinsweise, die sich auf das Wesen des Dinges selbst gründet. In diesem Sinne fügt das Gute dem Sein nichts hinzu; denn das Gute zerfällt ebenfalls wie das Sein in die zehn Gattungen; woraus folgt, daß es entweder nichts hinzufügt, oder wenn es etwas hinzufügt, dies ein Gedankending und kein reales Ding sein muß; denn wenn es etwas Reales hinzufügte, würde folgen, daß durch den Begriff des Guten das Sein bestimmt würde, ein specielles Sein zu bilden. Und da das Sein das erste ist, das sich der Wahrnehmung des Verstandes darbietet, muß jeder auf das allgemeine Sein sich beziehende Name entweder mit ihm synonym sein, was vom Guten nicht gesagt werden kann, weil der Ausdruck ‚ens bonum' kein nichtssagender Name ist; oder er muß wenigstens nach unserer Auffassungsweise etwas dem Sein hinzufügen. Deshalb muß man sagen, daß der Begriff des Guten, da er nicht wirklich den Begriff des Seins partikularisiert oder näher bestimmt, ein Gedankending hinzufüge. Das Gedankending ist aber entweder eine Negation oder eine Relation (Verhältnis, Beziehung); denn jede absolute Position bezeichnet etwas in der Natur Existierendes. Dem Sein also, das die erste Wahrnehmung des Verstandes ist, fügt das Eine (unum) ein Gedankending hinzu, nämlich: eine Negation, weil eines dasselbe wie ungeteiltes Sein ist. Das Wahre (verum) und das Gute (bonum) aber werden positiv genannt, weshalb sie dem Sein nur eine Gedankenrelation hinzufügen können. . . . Deshalb fügen die Wahrheit und die Güte dem Begriffe des Seins die Relation oder den Begriff des Vervollkommnenden hinzu."

„In jedwedem Dinge kann man zweierlei betrachten: Die specifische Wesenheit oder den specifischen Begriff, und die Existenz, wodurch ein Ding in seiner Gattung existiert; und so kann ein Ding auf zweifache Weise vervollkommnend sein, erstens seinem Gattungsbegriffe nach, in welcher Hinsicht der Verstand durch das Ding vervollkommnet wird, welches, obgleich es objektiv den Verstand vervollkommnet, doch nicht seiner natürlichen Existenzweise nach, die es außerhalb des Verstandes hat, in ihm existiert. Dieses ist die Vollkommenheit, welche das Wahre dem Sein oder dem Dinge hinzufügt; denn die Wahrheit ist im Verstande, und jedes Ding ist insofern wahr, als es entweder dem Verstande gleichförmig oder fähig ist, mit ihm gleichförmig zu werden.

Daher kommt es, daß alle, die die Wahrheit richtig definieren, den Verstand in diese Definition mit aufnehmen."

„Zweitens ist das Sein die Vervollkommnung eines Dinges nicht allein der specifischen Wesenheit nach, sondern auch dem Sein nach, das es in Wirklichkeit hat; und in dieser Hinsicht ist das Gute vervollkommnend; denn nach dem Worte des ‚Philosophen' existiert das Gute in den Dingen selbst. Daher hat ein Ding, das ein anderes seiner realen Existenz nach vervollkommnet und konserviert, den Begriff des Zweckes oder Zieles in Bezug auf jenes, welches es vervollkommnet. Daher kommt es auch, daß alle diejenigen, welche das Gute richtig definieren, in seine Definition etwas zum Begriffe des Zweckes Gehörende setzen, weshalb auch der ‚Philosoph' sagt, diejenigen gäben eine richtige Definition des Guten, welche sagen: das Gute ist das, was alle Dinge begehren. Es kommt also der Begriff des Guten zuerst und vorzüglich dem Sein zu, das als Ziel und Zweck ein anderes vervollkommnet: sekundärerweise heißt gut dasjenige, was zum Zwecke führt, in welcher Hinsicht das Nützliche, oder das, was seinen Zweck erreichen kann, gut genannt wird."

„So heißt nicht allein das die Gesundheit besitzende Subjekt gesund, sondern auch das, was die Gesundheit vervollkommnet, erhält und anzeigt."

Niemand wird leugnen, daß die eben angeführten Worte eine ebenso genaue als interessante und vollständige Analyse der Idee des Guten enthalten, eine Analyse, deren Entwickelung und Anwendung die Lösung des größten Teiles der Fragen über das Gute und Böse einschließen, sei es, daß wir sie in der physischen oder in der moralischen Ordnung betrachten. Die hier angegebene Lehre führt uns zu folgenden wichtigen Schlüssen:

1) Wie die Wahrheit unter die Eigentümlichkeiten des Seins im allgemeinen gerechnet wird, weil sie etwas ausdrückt, das jedem Sein zukommt, aber in diesem Terminus nicht besonders ausgedrückt ist; so bildet auch die Güte eine transcendentale Eigentümlichkeit oder Attribut des Seins; denn obwohl sie in Wirklichkeit mit dem Sein vertauscht wird, drückt sie dennoch etwas aus, was durch das Wort Sein nicht bezeichnet wird. Das Wahre drückt die Convenienz und die Beziehung des Seins zum Verstande aus, oder das Sein als fähig, den Verstand objektiv zu vervollkommnen. Die Güte drückt die Convenienz des Seins mit dem Willen aus, oder mit der natürlichen Inklination eines Subjektes zum Guten, oder das Sein, insofern es die Thätigkeit des Begehrens beenden kann.

2) Das transcendentale Gute wird mit dem Sein ebenso wie das Wahre vertauscht; denn jedes Sein als solches hat den Begriff des Vollkommenen und Begehrenswerten; folglich ist die Güte eine transcendentale Eigentümlichkeit; denn ihr Begriff und ihre Benennung dehnt sich soweit aus, wie die des Seins im allgemeinen. „Weil der Begriff des Guten," sagt der heilige Thomas,[1]) „darin besteht, daß ein Ding das Vervollkommnende des anderen in Weise des Zieles oder Zweckes ist, hat alles jenes, was den Begriff des Zweckes hat, auch den Begriff des Guten."

„Zweierlei gehört zum Begriffe des Zieles oder Zweckes, nämlich: daß er von jenen Dingen begehrt und gewünscht werde, welche noch nicht in seinen Besitz gelangt sind; und daß er für diejenigen, die schon in seinem Besitze sind, aktuell erfreulich und zufriedenstellend ist. Und es muß auch beachtet werden, daß das Sichhinwenden zum Ziele und das Ruhen in ihm, nachdem es erreicht ist, aus ein und demselben Principe hervorgeht, so daß es dieselbe Natur ist, wodurch der Stein nach der Erde hinstrebt und wodurch er auf derselben ruht. Diese zwei Dinge kommen dem Sein zu . . . und anderseits lieben alle Existenz besitzende Dinge ihr eigenes Sein und suchen es zu erhalten, so viel sie können; und deshalb sagt Boetius: die göttliche Vorsehung gab ihren Geschöpfen diesen Erhaltungstrieb, daß sie nämlich bestehen zu bleiben wünschen, so viel sie können; darum darf man nicht in Zweifel ziehen, daß alle Dinge von Natur aus im Sein zu bleiben begehren und die Vernichtung fliehen. Es hat also das Sein als solches die Natur des Guten. Deshalb muß, da es unmöglich ein Ding geben kann, das nicht Sein besäße, jedes Ding gut sein, eben weil es Sein besitzt, ungeachtet bei gewissen Dingen zum Sein andere partikuläre Begriffe von Güte hinzukommen. Und da das Gute den Begriff des Seins einschließt, ist es unmöglich, daß etwas gut und nicht zugleich Sein sei; hieraus folgt, daß das Gute und das Sein miteinander vertauscht werden."

3) Die in der Natur der Dinge betrachtete Wahrheit ist nichts anderes als ihr Sein selbst, womit sie wirklich identisch ist, wie wir von der transcendentalen Wahrheit gesehen haben, daß sie mit der realen Wesenheit des Dinges identisch ist. Indessen, da die Güte ein positiver Begriff ist, und wie der heilige Thomas sagt, eine absolute

[1]) Ibid. Art. 2.

Position, obwohl sie keine von der gut benannten Wesenheit verschiedene Realität einschließt, so fügt sie doch dem Dinge das Verhältnis und die Beziehung zum Willen oder zum Begehrungsvermögen hinzu, ein Verhältnis, welches ein ens rationis, Gedankending, ist.

Wir wollen dieses Kapitel nicht schließen, ohne zuvor die Aufmerksamkeit auf den Unterschied zu lenken, den der heilige Lehrer angiebt, wo er den Begriff und das Fundament der Wahrheit und der Güte in Bezug auf das Ding bestimmt, indem er die erstere auf das Ding in Betreff der Wesenheit, und die zweite auf dasselbe hinsichtlich ihrer Existenzaktualität bezieht. Diese Lehre ist ebenso tief an sich als wichtig in ihrer Anwendung; und deshalb macht der heilige Lehrer von ihr an vielen Stellen seiner Werke häufige Anwendung. „Zwischen der Güte Gottes und der unsrigen findet noch ein anderer Unterschied statt; denn die essentielle Güte wird nicht nach der absoluten Betrachtung der Natur, sondern gemäß der Betrachtung ihrer Existenz aufgefaßt; und daher kommt es, daß die Menschheit nur die Natur des Guten oder der Güte hat, insofern sie Existenz hat." — „Das Leben, die Wissenschaft und andere dergleichen Dinge werden insofern begehrt, als sie aktuell existieren; deshalb begehrt man bei allen Dingen eine gewisse Existenzweise." „Die Dinge, welche der Mathematiker betrachtet," sagt er anderswo, „sind gut dem Sein nach, das sie in den Dingen selbst haben. Das Sein selbst der Linie und der Zahl ist gut; doch diese Dinge werden vom Mathematiker nicht nach ihrer Weise des Existierens betrachtet, sondern nach ihrer specifischen Wesenheit, weil er sie mit Abstrahierung von ihrer realen Existenz betrachtet. Es ist vorhin gesagt, daß das Gute der Wesenheit des Dinges nur folgt und sie begleitet wegen der Existenz, die es wirklich besitzt; so auch kommt der Begriff des Guten nicht der Linie oder der Zahl zu, insofern sie der mathematischen Betrachtung oder der Abstraktion unterliegen, sondern die Linie und die Zahl sind gut, insofern sie an sich oder in der Natur existieren."

Es ist klar, daß nach den eben angeführten Worten und vielen anderen Stellen, die wir anführen könnten, der formale, vollständige und absolute Begriff des Guten nur den wirklich existierenden Dingen oder wenigstens hinsichtlich der aktuellen Existenz zukommt. Es können also die möglichen Dinge, rein als solche, nicht eigentlich gut genannt werden. Der vollständige und absolute Begriff des Guten schließt notwendig den Begriff des begehrenswerten Zieles oder Zweckes in sich. Da die rein möglichen Dinge als solche und mit Ausschluß

jeder aktuellen und ausdrücklichen Beziehung zur Existenz nicht begehrenswert genannt werden können, weil sie als solche das begehrende Subjekt nicht vervollkommnen können, muß der vollkommene und absolute Begriff des Guten sich notwendig auf die Existenz beziehen; es können demnach die möglichen Kreaturen und Vollkommenheiten als solche streng genommen nicht gut genannt werden.

Man braucht anderseits nur auf die Bezeichnung der Ausdrücke selbst zu achten, um sich von dieser Wahrheit zu überzeugen. Die Tendenz oder Hinneigung zu einem Guten oder einer Vollkommenheit, die jedes Begehren eines Dinges in sich schließt, enthält seine Vollständigkeit und letzte Vollendung durch die Vereinigung und den wirklichen Besitz der begehrten Sache; allein, das nicht Existierende kann nicht wirklich mit dem begehrenden Subjekte vereinigt werden, noch den Akt des Begehrens beschließen und noch vielweniger den Akt des Besitzens. Wenn wir die Wissenschaft, die Tugend, die Gesundheit oder jede andere Vollkommenheit lieben und begehren, so begehren wir gewiß nicht die Wissenschaft oder die Gesundheit, insofern sie möglich sind, sondern die Wissenschaft und Gesundheit, die wirklich in uns Existenz haben; und durch die Thatsache selbst, daß wir sie wünschen, wenn wir sie noch nicht besitzen, da wir sehr wohl wissen, daß sie möglich sind, müssen wir erkennen, daß wir sie nur lieben, weil und insofern sie realisiert werden und in uns existieren können. Es führen also die Erfahrung und das innere Bewußtsein selbst zu der vom heiligen Thomas ausgesprochenen Wahrheit, nämlich: *Der eigentliche, vollständige und absolute Begriff des Guten kommt dem Dinge hinsichtlich seiner Existenz zu, während der Begriff der Wahrheit sich auf dasselbe als Wesenheit bezieht, wobei man ausdrücklich von der aktuellen Existenz abstrahieren kann.*

Man kann hiergegen einwenden: wenn die Güte sich auf das Ding als existierend bezieht und für den Begriff des Wahren das Sein als möglich genügt, darf die Güte nicht transcendentale Eigentümlichkeit des Seins genannt werden, weil in dieser Voraussetzung der Begriff des Guten sich nicht auf alles erstreckt, worauf sich der Begriff des Seins erstreckt; und dennoch ist dies eine notwendige Bedingung, um einen transcendentalen Begriff oder Eigentümlichkeit zu bilden.

Um diese Schwierigkeit zu heben, genügt es zu beachten, daß, wenn man sagt, das Ding oder Sein als wahr abstrahiere von der Existenz, dies sich nur von der nicht ausdrücklichen Einschließung des

Aktes des Existierens versteht, da es unbestreitbar ist, daß jedes mögliche Ding durch die Möglichkeit selbst irgend eine Beziehung zur Existenz enthält. Hiermit in Übereinstimmung wurde bei dem Besprechen des Seins im allgemeinen gesagt, sein Begriff schlöße notwendig Wesenheit und Existenz ein, obwohl diese beiden Begriffe sich unserem Geiste mehr oder weniger klar und unmittelbar darstellen können, oder sozusagen an erster oder an zweiter Stelle hinsichtlich des einen und des anderen Ausdruckes, wie man das bei der Idee des Seins als Hauptwort und als Particip sehen könne.

Obgleich die letzte Bemerkung genügt, um die Transcendenz des Guten hinsichtlich des Seins zu retten, wird es nicht unnütz sein, daran zu erinnern, daß der zwischen der Wahrheit und der Güte angegebene Unterschied sich bloß auf den Begriff der absoluten und vollständigen Güte bezieht, von welcher einzig richtig ist, daß sie den aktuell existierenden Dingen zukommt; und den möglichen Dingen zukommt, insofern man sie in Betreff ihrer Beziehung zur Existenz betrachtet.

Jedoch darf hieraus nicht gefolgert werden, daß der Name des transcendentalen Guten in keinem Sinne den rein möglichen Dingen zukomme. Die rein möglichen Wesen, auch wenn von jeder aktuellen Beziehung zur Existenz abstrahiert wird, schließen notwendig den Begriff einer positiven Vollkommenheit ein, die in unserem Verstande objektiv existierend sich uns als eine aus bestimmten und sich gegenseitig nicht ausschließenden Prädikaten und Attributen zusammengesetzte Natur darstellt. Wie also diese Wesen in irgend einem Sinne und gleichsam radikaliter Ding oder Sein genannt werden können, auch wenn man von der aktuellen Existenz absolut abstrahiert, nämlich wegen ihrer objektiven Realität, eine Realität, die wie wir gesehen, auf die göttlichen Ideen basiert und danach modelliert ist; so können auch die möglichen Dinge als solche transcendental gut mit unvollständiger, radikaler und inchoativer Güte genannt werden. Mit einem Worte: in welchem Zustande man das Sein auch betrachtet, man kann nicht vollständig von jeder Beziehung zur Existenz, woher es seine Benennung hat, absehen; die transcendentale Güte aber, obwohl sie sich direkt auf das Sein in Bezug auf seine aktuelle und reale Existenz bezieht, da die Teilnahme am Begriffe der Güte vollkommener ist, je unmittelbarer ihre Beziehung zur Existenz des Dinges ist, hört deshalb nicht auf, immer das Sein oder Ding in irgend einer Hinsicht zu begleiten.

Es verdient bemerkt zu werden, daß der zwischen dem ontologischen Begriffe der Wahrheit und des Guten aufgestellte Unterschied sich sozusagen durch die psychologische Beobachtung bestätigt findet und in innigster Beziehung zu ihr stehet. Wenn man richtig nachdenkt, wird man sehen, daß diese objektive Verschiedenheit im Verhältnisse zu der Natur der Vermögen oder Kräfte der Seele steht, die die Wahrheit und das Gute zum Gegenstande haben.

In der That; die Intelligenz in allen ihren Akten oder Bethätigungen hängt wesentlich von der Vorstellung ab, die in der Intelligenz selbst stattfindet; denn es ist für jeden Philosophen, der mit einiger Aufmerksamkeit die Regungen der intellektuellen Thätigkeit beobachtet hat, unbestreitbar, daß der Akt des Erkennens die Vereinigung des erkannten Objektes mit der Erkenntniskraft notwendig einschließt. Die Existenz dieser Erscheinung kann nicht bezweifelt werden. Ihre Wirklichkeit ist von der Meinung absolut unabhängig, die man annimmt, um das schwierige Problem der intellektuellen Vorstellung zu lösen. Sei es, daß man dergleichen Vorstellung dem Akte selbst des Verstandes zuschreibt und darin bestehen läßt; sei es, daß man vorzieht, repräsentative Ideen des Objektes anzunehmen, oder jedwede andere Hypothese aufstellt; immer wird die innigste Vereinigung und Vermählung des Objektes mit unserem Verstande, oder was dasselbe ist: die Existenz des erkannten Dinges im Verstande, nicht nach seiner natürlichen und physischen Seinsweise, sondern nach seiner intelligibeln und repräsentativen Seinsweise unbestreitbar sein und als eine fundamentale Thatsache des Selbstbewußtseins erscheinen.

Dagegen richtet der Wille, der freilich für seine Thätigkeit die Erkenntnis des Objektes von Seite des Verstandes voraussetzt, seine eigentliche specifische Thätigkeit oder seine aktuelle Hinneigung zum Objekte immer auf das Objekt nach seinem realen Sein außerhalb der Seele. Jeder Akt des Willens geht entweder auf ein schon erlangtes und wirklich besessenes Objekt, oder er bezieht sich auf ein noch nicht erlangtes Objekt, wie der Wunsch, die Hoffnung u. s. w. Im letzteren Falle ist es klar, daß das Streben und die Thätigkeit des Willens auf das Objekt nach seiner realen und natürlichen Seinsweise außerhalb der Seele geht; denn wenn die ideale und intelligible Vereinigung genügte, würden diese Akte des Willens aufhören, oder würden vielmehr nicht existieren können, weil die Hoffnung und das Verlangen nach einem Objekte ihre ideale Vereinigung mit demselben notwendig voraussetzen. Deshalb sagt der heilige Thomas sehr richtig: voluntas

fertur ad rem prout est in se, sed intellectus trahit res ad se. Es entspricht also die objektive und ontologische Verschiedenheit in den Begriffen des transcendentalen Guten und der Wahrheit genau dem Unterschiede der Thätigkeitsweise des Verstandes und des Willens und steht damit in voller Harmonie; und diese objektive Verschiedenheit ist auf diese Weise gleichsam das Echo der subjektiven Verschiedenheit. „Wie das Gute," sagt der heilige Lehrer, „jenes bezeichnet, wonach der Wille strebt, so bezeichnet das Wahre jenes, wonach der Verstand strebt. Jedoch ist dieser Unterschied zwischen dem Begehrungsvermögen und dem Verstande oder jedwedem anderen Erkenntnisvermögen vorhanden, daß die Erkenntnis sich vollzieht, insofern das erkannte Ding im Verstande sich befindet; das Begehren hat dagegen statt, insofern der Begehrende sich zu der begehrten Sache selbst hinwendet; daher kommt es, daß das Ziel des Begehrens in der begehrten Sache liegt, während das Ziel der Erkenntnis im Verstande selbst sich befindet."

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Ob die Güte der Geschöpfe die Güte Gottes selbst ist.

Nachdem der heilige Thomas den Pantheismus in seiner Theorie über die Wahrheit bekämpft, greift er ihn von neuem bei der Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem Guten in den geschaffenen Dingen und zwischen der unendlichen Güte Gottes an. Es scheint wirklich, als ob der heilige Lehrer die Entwickelung und Proportionen, die dieser monströse Irrtum nach und nach annehmen, und die beklagenswerten Verheerungen, die er in späteren Zeiten anrichten werde, vorhergesehen habe. Darum sehen wir ihn denselben ohne Ruhe und Rast in allen seinen Schriften bekämpfen. Sei es, daß dieser Irrtum sich unter der ontologischen Form bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Vollkommenheiten Gottes und den der Geschöpfe zeigt; sei es, daß er in der Psychologie erscheint, indem die Substanz unserer Seele mit der göttlichen Wesenheit identificiert wird, oder bei den Fragen über unsere Intelligenz und den Ursprung ihrer Ideen, oder in der Form des Emanatismus bei der Fundamentalfrage über die Schöpfung: immer geht ihm der heilige Thomas zu Leibe, vernichtet seine Principien, widerlegt seine Lehren, stellt seine absurden Konsequenzen ins klare Licht, legt seine Tendenzen bloß, und bekämpft ihn

ohne Aufhören überall in allen seinen Gestalten und in allen seinen Erscheinungen. Im Verlaufe dieses Werkes werden wir Gelegenheit haben, uns von dieser so wichtigen, aber wenig beachteten und erkannten Wahrheit zu überzeugen.

Hören wir inzwischen einige Worte von ihm über das Problem, dessen Prüfung wir im gegenwärtigen Kapitel vornehmen wollen.

„In Betreff dieser Frage," sagt er,[1]) „haben verschiedene Meinungen existiert. Von frivolen Gründen geleitet behaupteten einige: Gott gehöre zum Wesen aller Dinge; dann sagten wieder andere: Gott sei mit dem Urstoffe identisch, z. B. David von Dinanto. Andere behaupteten wieder: er sei die wesentliche Form jedes Geschöpfes. Die Falschheit eines solchen Irrtums springt sofort in die Augen; denn alle diejenigen, welche von Gott sprechen, verstehen unter diesem Namen ein Wesen, welches das hervorbringende Princip aller Dinge ist, da es absolut notwendig ist, daß alle Wesen von einem ersten Wesen hervorgehen. Nun kann aber die hervorbringende Ursache nicht mit der materiellen Ursache identisch sein, da sie in der That ganz entgegengesetzte Naturen oder Begriffe haben; denn ein Ding ist ein

[1]) Quaest. Disp. De Verit. Quaest. 21. Art. 4: Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui posuerunt. Quidam enim frivolis rationibus ducti, posuerunt Deum esse de substantia cujuslibet rei. Quorum quidam posuerunt deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinanto: quidem vero posuerunt, ipsum esse formam cujuslibet rei. Cujus quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam Philos. in 2 Physic. cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens secundum quod est actu, materiae vero ratio est, in potentia esse. Efficiens vero et forma effecti, idem sunt specie, in quantum omne agens agit sibi simile; sed non idem numero, quia non potest idem esse efficiens et factum. Ex quo patet, quod ipsa divina essentia nec est materia alicujus rei, nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona sicut forma conjuncta, sed quaelibet est ei similitudo quaedam. . . .

Si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet, quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente, per similitudinem Summi Boni sibi inditam, et ulterius per Bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter, sicut forma inhaerente; bonitate vero increata, sicut forma exemplari.

Agens, insofern es Aktualität hat, während die Materie den Begriff der Potentialität einschließt. Ferner: die hervorbringende Ursache und das Wesen der Wirkung können der Species oder Art nach die nämlichen sein, insofern jedes Agens etwas sich Ähnliches hervorbringt; aber niemals werden sie mit numerischer und individueller Identität das nämliche sein; denn es widerstreitet, daß der Hervorbringende und das Hervorgebrachte ein und dasselbe sei. Hieraus folgt, daß die göttliche Wesenheit weder die Materie eines Dinges, noch die wesentliche Form oder Vollkommenheit desselben ist, so daß die Kreatur formell gut genannt werden könnte, weil diese göttliche Form oder Vollkommenheit ihr mitgeteilt sei; vielmehr ist jede Kreatur nur eine Ähnlichkeit der göttlichen Wesenheit. . . . Wenn die erste Güte (so folgert er weiter, nachdem er auch die Meinung Plato's bekämpft) die hervorbringende Ursache alles Guten ist, muß sie notwendig ihre Ähnlichkeit den hervorgebrachten Wirkungen mitteilen; und auf diese Weise läßt sich sagen, jede Kreatur sei gut mit einer subjektiven, inhärenten Vollkommenheit wegen der participierten Ähnlichkeit mit dem höchsten Gute, die ihr mitgeteilt oder aufgeprägt ist; und ferner, wegen der Ersten Güte, die die vorbildliche und hervorbringende Ursache jedes geschaffenen Guten ist, kann jede Kreatur gut genannt werden. In diesem Sinne kann die Meinung Platos verteidigt werden. Ich sage schließlich der allgemeinen Meinung gemäß: alle Dinge sind formell gut mit *geschaffener Güte*, insofern diese ihre subjektive und inhärente Vollkommenheit bildet; und sie sind formell gut mit *unerschaffener Güte*, insofern diese ihre vorbildliche Form und Vollkommenheit ist."

So zeigt er also, während er das Verhältnis der Abhängigkeit und Kausalität in der Güte der Geschöpfe aufstellt und behauptet, daß sie nur eine Teilnahme an der Ersten Güte sei, zugleich auch mit aller Klarheit und Schärfe den ungeheueren Abstand, der das Geschöpf vom Schöpfer trennt, und den unendlich realen und absoluten Abstand, der zwischen der subjektiven Güte der Geschöpfe und der absolut vollkommenen Güte Gottes, der vorbildlichen und hervorbringenden Ursache der in den Geschöpfen bestehenden Güte, besteht.

Nachdem er den Pantheismus in seiner Wurzel bekämpft und einmal die wahre Natur der Verhältnisse, die zwischen der transcendentalen Güte der Geschöpfe und der Gottheit existieren, bestimmt hat, folgert der heilige Lehrer aus dieser Lehre, daß alle Geschöpfe nur *durch Teilnahme* gut heißen können, während Gott allein *durch Wesen-*

heit gut ist. Ich will die Worte hersetzen, worin er diese Deduction entwickelt, nicht als wenn es zur Erkenntnis dieser Wahrheit nötig wäre, sondern damit die sich hierin zeigende lichtvolle und tiefe Lehre dazu diene, um die Idee des Guten und seine wahre Natur tiefer zu erfassen und uns zugleich die innigen Beziehungen und die wunderbare Verkettung, die zwischen den verschiedenen Teilen des großen philosophischen Systems des heiligen Thomas bestehen, zu zeigen.[1]) „Es

[1]) Loc. cit. Art. 5: Respondeo dicendum, quod secundum tres auctores oportet dicere creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem, scilicet, secundum Augustinum, Boetium et auctorem libr. de Causis, qui dicit solum deum esse bonitatem puram: sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod ut ex dictis patet, sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur; sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute, propter suum esse substantiale; sed propter esse accidentale, non dicitur esse absolute. Unde cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale dicitur generari simpliciter, cum ergo accipit esse accidentale, dicitur generari simpliciter, cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur: de bono autem est e conservo. Nam secundum substantialem bonitatem, dicitur aliquid bonum secundum quid: secundum vero accidentalem, dicitur aliquid bonum simpliciter; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter; sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum. Cujus diversitatis ista est ratio: nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat, per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiae; quia operationes, quibus unum alteri conjungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae supperadditis, progrediuntur. Unde ens absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia, et secundum quod completum est secundum accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus et accidentalibus principiis simul conjunctis, hoc totum deus habet per unum suum esse simplex. Simplex enim ejus essentia, est ejus sapientia, et justitia, et fortitudo et omnia hujusmodi, quae in nobis sunt essentiae supperaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae superadduntur essentiae. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis, et augetur, et minuitur, et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum, videtur Augustinus dicere, quod Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem.

giebt drei Schriftsteller, die übereinstimmend behaupten, die Geschöpfe seien nicht durch Wesenheit, sondern durch Teilnahme gut, nämlich der heilige Augustin, Boetius und der Verfasser des Buches De Causis, welcher sagt: Gott allein sei die reine Güte. Indessen waren diese drei Schriftsteller auf verschiedenen Wegen zu dieser Behauptung gekommen. Um dies einzusehen, muß man bemerken, daß, wie das Sein sich in substantielles und accidentelles teilt, so auch die Güte sich vervielfacht und sich in substantielle und accidentelle Güte teilt. Jedoch existiert zwischen diesen beiden ein Unterschied. Da die Zeugung eine Bewegung ist, deren Ziel das Sein oder Existieren ist, sagt man deshalb, wenn ein Ding das substantielle oder wesentliche Sein empfängt, es sei absolut hervorgebracht; wenn es aber eine Weise des accidentellen Seins empfängt, sagt man, es sei nicht absolut, sondern mit Bezug auf jene accidentelle Vollkommenheit hervorgebracht; und dasselbe kann auch auf die Vernichtung, wodurch das Sein zerstört

---

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram, alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturae absolutam, sed secundum esse ipsius: humanitas enim non habet rationem boni, vel bonitatis, nisi in quantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia divina, est ejus esse; natura autem vel essentia cujuslibet rei creatae, non est suum esse, sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dico, quod si bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, in quantum ejus essentia est suum esse. Et haec videtur esse intentio Philosophi in lib. de causis, qui dicit, solam divinam bonitatem esse bonitatem puram. Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturae: bonitas enim habet rationem causae finalis: Deus autem habet rationem causae finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium, ex quo oportet, ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis, nisi secundum ordinem ad causam primam; quia causa secunda non influit in suum causatum nisi praesupposito influxu causae primae, ut patet in lib. de Causis. Unde et bonum, quod habet rationem finis, non potest dici de creatura nisi praesupposito ordine Creatoris ad Creaturam: dato igitur quod esset creatura ipsum suum esse, sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni, nisi praesupposito ordine ad Creatorem, et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem et non absolute, in eo quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non praesupposito aliquo, habet rationem boni per seipsum; et haec videtur esse intentio Boetii in lib. de Hebd.

wird, angewandt werden. Das Gegenteil findet beim Guten statt; denn in Betreff der substantiellen Güte heißt ein Ding gut secundum quid mit unvollständiger Güte; dagegen heißt es absolut oder simpliciter gut in Betreff der accidentellen Güte; darum nennen wir den ungerechten Menschen nicht absolut gut, sondern secundum quid oder unvollständig gut, d. h. gut, insofern er die Natur des Menschen hat, weil jedes reale Sein gut ist; allein den gerechten Menschen nennen wir absolut gut; denn außer der substantiellen oder natürlichen Güte hat er auch die accidentelle Vollkommenheit der Gerechtigkeit."

„Der Grund dieser Verschiedenheit ist folgender: jedes Ding erhält die Benennung ‚Sein', insofern es absolut an sich betrachtet wird; aber die Benennung ‚gut' kommt ihm zu, wie wir gesehen haben, in Bezug auf ein anderes. Jedes Ding vervollkommnet sich in sich und bildet sich hinsichtlich der Existenz durch seine wesentlichen Principien; allein was seine Beziehung zu anderen außer ihm existierenden Dingen betrifft, vervollkommnet es sich nur durch die zur Wesenheit hinzukommenden Accidenzen oder Vollkommenheiten; denn die Operationen, durch welche ein Ding sich mit dem anderen vereinigt, gehen aus der Wesenheit mittels der ihr entsprechenden aktiven Kräfte oder Vermögen hervor. Deshalb darf man nicht ein Ding absolut gut nennen, es sei denn, daß es die ihm entsprechende Vollkommenheit nicht allein in Betreff der wesentlichen, sondern auch der accidentellen Principien habe."

„Soviel Vollkommenheit nun die Kreatur sowohl in Betreff der wesentlichen als der accidentellen Principien, kollektiv genommen, besitzt, findet sich auch in dem Einen und einfachen Sein Gottes; denn seine einfache Wesenheit ist zugleich auch seine Weisheit, Gerechtigkeit, Kraft, mit allen anderen Vollkommenheiten, die in uns als zur Wesenheit hinzugefügt sich finden. Daher kommt es, daß die absolute und vollständige Güte in Gott dasselbe, was sein Wesen ist, während sie in uns in Betreff jenes betrachtet wird, was zur Wesenheit hinzukommt. Daher kommt es auch, daß die vollständige oder absolute Güte in uns sich vermehrt, sich vermindert und sogar vollständig zu Grunde geht, während die substantielle Güte bleibt, was bei Gott nicht stattfinden kann. Dies scheint der Sinn zu sein, wenn der heilige Augustin spricht: Gott sei gut durch Wesenheit, und wir durch Teilnahme."

„Indessen findet sich noch ein anderer Unterschied zwischen der Güte Gottes und der unsrigen. Die wesentliche Güte wird nicht nach

der absoluten Betrachtung der Natur, sondern ihrem aktuellen Sein nach aufgefaßt; denn die Menschheit hat nur den Begriff der Güte oder des Guten, insofern sie Existenz besitzt. Und da nun die göttliche Natur oder Wesenheit ihre Existenz ist, dagegen die Natur oder Wesenheit jedes geschaffenen Dinges nicht seine Existenz ist, sondern diese Existenz von einem anderen empfängt, muß man sagen, in Gott finde sich das reine Sein, denn Gott ist seine subsistierende Existenz; aber in dem Geschöpfe giebt es nur eine empfangene und participierte Existenz. Deshalb behaupte ich: obwohl man die absolute Güte den Kreaturen wegen ihres substantiellen Seins zuschreibt, muß dennoch notwendig angenommen werden, daß sie Güte durch Teilnahme haben, ebenso wie sie auch eine participierte Existenz haben. Gott aber ist in jedem Falle Güte durch Wesenheit, insofern seine Wesenheit seine Existenz ist. Dies scheint auch der Gedanke des Philosophen zu sein, der in dem Buche De Causis sagt: allein die göttliche Güte sei rein."

„Außer den bereits genannten kann man auch noch einen anderen Unterschied zwischen der göttlichen Güte und der der Geschöpfe angeben. Die Güte hat den Begriff oder Charakter der finalen Ursache; Gott hat den Begriff oder Charakter der absoluten und allgemeinen finalen Ursache, da er das letzte Ziel aller Dinge, wie auch ihr erstes Princip ist. Hieraus folgt, daß jedes andere Ziel nur den Charakter eines solchen wegen seines Verhältnisses und seiner Beziehung zur ersten finalen Ursache hat; denn die zweite Ursache influiert nur unter dem Einflusse der ersten Ursache auf die Wirkung, weshalb auch das Gute, das den Begriff oder Charakter des Zieles oder Endzweckes hat, nicht also hinsichtlich der Kreatur genannt werden kann, wenn nicht das Verhältnis des Schöpfers zur Kreatur vorausgesetzt wird. Also auch angenommen, das Geschöpf wäre seine Existenz selbst wie Gott, so würde doch dieses Sein der Kreatur nur unter der Bedingung ihrer Beziehung und Abhängigkeit von Gott den Begriff des Guten haben; und deshalb müßte man sie gut durch Teilnahme und nicht absolut gut nennen. Das göttliche Sein aber, das den Begriff des Guten hat, ohne ein anderes Ding vorauszusetzen, hat den Begriff des Guten an sich; und dies scheint der Gedanke des Boetius zu sein."

Wie ungeheuer erscheint hier der Abstand, der die wahrhaft erhabene und tief philosophische Lehre des heiligen Thomas von der sensualistischen Theorie Locke's über die Natur des Guten trennt! „Gut," sagt dieser Philosoph, „ist alles jenes, das Vergnügen

hervorbringen oder vermehren kann; oder auch jenes, das den Schmerz vermindern oder verteilen kann; dagegen ist bös oder schlecht alles jenes, das in uns entweder den Schmerz vermehrt oder das Vergnügen vermindert." Eine solche Lehre ist ohne Zweifel des Philosophen würdig, der behauptet, es sei nicht zu beweisen, daß die Materie nicht denken könne, dessen sensualistisch-materialistische Tendenzen in Frankreich die sensualistische Philosophie Condillac's hervorriefen und auf eine zu direkte und bestimmte Weise auf den krassen philosophischen Materialismus des vorigen Jahrhunderts ihren Einfluß übten.

Und dennoch giebt es Philosophen, die Locke an die Seite des heiligen Thomas stellen, indem sie sein ideologisches System mit dem durch die Schule des heiligen Lehrers gelehrten identificieren wollen. Gewiß, der englische Philosoph nimmt in seiner Ideologie zum Ausgangspunkte den berühmten Grundsatz der alten Peripathetiker: nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu, wovon auch die Scholastiker häufigen Gebrauch machen. Dieses aber beweist nur, daß es eine gewisse Analogie und Beziehung zwischen der Metaphysik des englischen Philosophen und der des heiligen Thomas giebt; allein wenn sie auch von einem Punkte ausgehen, so gelangen sie doch vielfach in der Philosophie nicht allein zu verschiedenen, sondern sogar zu ganz entgegengesetzten Resultaten.

Ferner; wenn der heilige Thomas das erwähnte Princip in seiner Substanz und seinem Grunde annimmt, bringt er doch zugleich große Modificationen bei der Entwickelung desselben in seinen Anwendungen an, und entwickelt es in einem vollständig spiritualistischen Sinne, wie wir das in der Psychologie und Ideologie zu sehen Gelegenheit haben werden, während Locke sich bestrebt, es in einem rein sensualistischen Sinne zu entwickeln und anzuwenden. Man kann sogar sagen, der uns jetzt beschäftigende Gegenstand sei ein Beweis und gleichsam ein Wiederschein dieser verschiedenen Tendenzen. Während Locke die Idee des Guten erniedrigt und sie von ihrer ontologischen Höhe herabsteigen läßt, sie mit dem Schmerze und Vergnügen identificierend, und auf diese Weise den Menschen mit den unvernünftigen Tieren gleichzustellen trachtet, stellt sich der heilige Thomas auf einen höheren Standpunkt und reinigt diese Idee von allem Grobsinnlichen, das sich ihrer transcendentalen Natur entgegenstellt, und bemächtigt sich derselben in ihrer ganzen Allgemeinheit, prüft sie an sich, nicht allein in ihren Beziehungen zu den anderen Dingen, sondern auch in ihren Beziehungen zur vorbildlichen und unendlichen, in Gott subsistierenden Güte.

Man würde sich sehr täuschen, wollte man glauben, die eben ausgesprochenen Gedanken seien nur reine metaphysische Spekulationen, ohne Nutzen und nicht geeignet, praktisch angewandt zu werden. Im Gegenteil; man kann behaupten, daß die ganze Sittenlehre in unmittelbarer und notwendiger Beziehung zu der ebenso philosophischen als lichtvollen Theorie des heiligen Lehrers über die transcendentale Güte steht, da es unzweifelhaft ist, daß die Entwickelung der Moralwissenschaft und die Lösung ihrer Fundamentalprobleme immer die Ideen des jeweiligen Autors über das transcendentale Gute, besonders hinsichtlich seiner Beziehungen zu der primitiven und wesentlichen Güte betrachtet, abzuspiegeln pflegen. So ist z. B. die Wahlfreiheit hinsichtlich aller partikulären Güter, die dem Menschen nach dem Zeugnisse des innersten Selbstbewußtseins zukommt, und die eine fundamentale Thatsache ist, die in gewisser Weise der moralischen menschlichen Ordnung zur Basis dient, nur die logische Deduktion aus der Lehre des heiligen Thomas, die wir soeben hinsichtlich der unvollkommenen Teilnahme am Guten seitens der Geschöpfe auseinandergesetzt haben. Man kann mit Wahrheit sagen: die angegebene Lehre über das Gute durch Wesenheit, und das Gute durch Teilnahme, enthält den apriorischen Grund der Lehre hinsichtlich der Aktionsfreiheit, die eine notwendige Bedingung der moralischen Ordnung für den Menschen ist. Deshalb sagt der heilige Lehrer:[1]) „In allen partikulären Gütern kann der Verstand den Begriff eines Guten und auch den Mangel eines anderen Guten, was den Begriff des Bösen hat, betrachten; und dieser doppelten Betrachtung gemäß kann jedes von diesen partikulären Gütern durch die Vernunft erfaßt werden entweder als begehrungswürdig oder als verabscheuungswürdig. Nur das die Seligkeit ausmachende vollkommene Gute kann nicht durch die Intelligenz unter dem Begriffe des Bösen oder irgend eines Mangels aufgefaßt werden. Daher kommt es, daß der Mensch die Glückseligkeit notwendig liebt, und nicht unglücklich zu sein wollen kann." — In Übereinstimmung mit dieser Lehre lehrt auch der heilige

[1]) Sum. Theol. 1. 2. Quaest. 13. art. 6: In omnibus particularibus bonis potest (intellectus) considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali. Et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere, ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujns defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle, non esse beatus, aut esse miser.

Thomas, daß, wenn der Mensch zur vollkommenen Erkenntnis Gottes gelangt, der das Gute durch Wesenheit ist, er ihn notwendig lieben muß.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Idee der Vollkommenheit; Theorie der Schönheit.

Bekanntlich gebraucht man diese Namen ohne Unterschied für ein und dieselbe Sache; jedoch sind ihre eigentlichen Wesenheiten oder Begriffe nicht absolut identisch; wohl bestehen sehr innige Beziehungen zwischen ihnen. Da es unsere Absicht nicht ist, im gegenwärtigen Kapitel uns in Einzelheiten einzulassen, noch in weitläufige Betrachtungen über die Theorien der Güte und Schönheit, die die Aufmerksamkeit vieler moderner Schriftsteller so sehr in Anspruch genommen, uns zu verlieren, und wir vielmehr einzig zeigen wollen, daß der Kern von Wahrheit, den diese Theorien enthalten, schon vom heiligen Thomas erkannt und zum Teil entwickelt ist, begnügen wir uns mit einigen flüchtigen Andeutungen.

Wenn wir für jetzt von verschiedenen anderen Bedeutungen des Wortes „vollkommen" absehen, kann man sagen, daß im allgemeinen ein vollkommenes Ding jenes ist, dem nichts fehlt, oder außerhalb dessen man nicht irgend einen Teil desselben annehmen kann: perfectum dicitur uno modo, extra quod non est accipere aliquam ejus particulam, sagt der heilige Thomas.

Diese Art von Vollkommenheit aber kann entweder in einem absoluten Sinne vom allgemeinen Sein, oder in einem bestimmten, beschränkten Sinne mit Bezug auf eine besondere Art von Sein genommen werden. Es hat nichts Verfängliches, in diesem zweiten Sinne eine Pluralität von vollkommenen Dingen anzunehmen: eine volle Stunde ist ein vollkommenes Ding, denn man kann keinen anderen Teil derselben außerhalb ihr finden; jedweder Körper ist vollkommen in Bezug auf seine Ausdehnung, in longum, latum et profundum betrachtet, denn es ist nicht möglich, für ihn noch eine andere Art von Ausdehnung zu finden. Indessen ist andererseits nicht weniger unbestreitbar, daß, wenn diese Definition auf das allgemeine Sein und im absoluten Sinne angewandt wird, nur Ein vollkommenes Sein existiert; denn Gott allein enthält auf absolute und universelle

Weise alle Vollkommenheiten in sich, und nur von ihm allein kann streng philosophisch gesagt werden, daß außerhalb seiner nichts zur Vollkommenheit Gehörendes mehr gefunden werden kann. „Ein Ding heißt an sich vollkommen und zwar in zweifachem Sinne: entweder universell vollkommen, wenn ihm absolut nichts fehlt und nichts über ihm steht, weil es nichts giebt, wodurch es an Güte übertroffen würde, und auch nichts von außerhalb empfängt, weil es keiner äußeren Güte bedarf: dies ist die Eigenschaft des Ersten Principes, nämlich Gottes, in dem die vollkommenste Güte besteht und dem keine von allen Vollkommenheiten fehlt, die sich in allen Arten des Seins finden; oder ein Ding kann in irgend einer Art als vollkommen betrachtet werden, so daß es in Bezug auf das zu jener Art Gehörende weder von einem anderen übertroffen wird, in dem Sinne, daß ihm etwas von dem fehlte, was jener partikulären Art eigen ist, oder auch außerhalb desselben sich etwas zu jener Art Gehörende finde, in dem Sinne, daß es dessen entbehrte.." [1])

Hieraus scheint gefolgert werden zu können, daß, wie die Güte sich direkt auf das Sein in Betreff seiner Beziehung zum Begehrungsvermögen bezieht, so auch der formale und eigentliche Begriff der Vollkommenheit sich auf das Sein in Bezug auf seine Aktualität speciell beziehe. Je mehr Aktualität ein Ding in seiner Reihe besitzt, desto vollkommener ist es; und umgekehrt schließt die Potentialität den Begriff der Unvollkommenheit in sich; denn was sich in der Potenz zu etwas befindet, hat noch nicht alle Vollkommenheit, deren es fähig ist. Deshalb schließt der die absolute Vollkommenheit Enthaltende jede Potentialität von seiner Natur aus, da die absolute Vollkommenheit mit dem Begriffe des reinen Aktes identisch ist.

Diese Lehre führt zu einer wichtigen Folgerung. Da die Existenz nicht allein Akt an sich, sondern sozusagen die wesentliche Bedingung jeder Aktualität ist, kann man sagen, die aktuelle Existenz sei die wesentliche Form und Grundbedingung der Vollkommenheit. In Gott bildet die absolut mit der Wesenheit identische Existenz seine Natur; und darum ist seine Vollkommenheit ebenso absolut und vollständig, als seine Existenz einfach, vollständig und absolut ist. Deshalb sagt der heilige Thomas sehr richtig: „Die Existenz selbst ist das Vollkommenste von allem, weil sie sich zu allen übrigen Dingen als Akt verhält; denn nichts hat Aktualität, als nur insofern es existiert; aus

[1]) Metaphys. Lib. 5. Lect. 18.

diesem Grunde ist die Existenz die Aktualität aller Dinge und sogar der Formen. Sie verhält sich zu den anderen Dingen nicht wie der Empfangende zur empfangenen Sache, sondern vielmehr wie das Empfangene zum Empfangenden; denn wenn ich sage: Existenz des Menschen, des Pferdes oder jedes anderen Dinges, wird der Akt des Existierens als das Formale und als empfangene Sache betrachtet, und nicht als Subjekt, dem diese Existenz zukommt." [1])

Nicht weniger genau und gründlich ist die Analyse, welche der heilige Lehrer von der Schönheit, an sich betrachtet und in ihrer Beziehung zum Guten giebt. Was die moderne Ästhetik Interessantes und Wahres über den Begriff des Schönen lehrt, findet sich alles durch ihn mit jener philosophischen Kürze verzeichnet, die ihm eigentümlich ist.

Obgleich das Schöne und das Gute sich vielfach in demselben Subjekte vereinigt finden, kann und darf deshalb doch nicht behauptet werden, daß ihre Begriffe identisch seien. Denn bekanntlich genügt für die Bezeichnung des Guten, daß das Ding die Thätigkeit des Begehrungsvermögens bewegen und bestimmen kann, während die Schönheit notwendig die Beziehung des schönen Objektes entweder zur Intelligenz oder zu einer anderen Erkenntniskraft einschließt. So wünschen wir in den wirklichen Besitz des Guten, das wir begehren, zu gelangen; aber was das Schöne als solches betrifft, wünschen wir vielmehr seine sinnliche oder intelligibele Anschauung, und ruhen darin. Wenn wir von der Höhe eines Berges die vor uns liegende schöne Landschaft bewundern; wenn wir in einer stillen Nacht die Augen zum Himmel erheben und uns am Anblicke seiner unzählbaren Gestirne ergötzen, und bei Betrachtung der erhabenen Harmonie, welche die Vernunft in diesen großen Räumen entdeckt, gleichsam hingerissen werden: ist es die Schönheit, welche diese Akte bestimmt und ihnen Formen verleihet.

Wenn die Schönheit sich auf sinnliche Gegenstände bezieht, fügt sie der Güte auch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit von Dingen

---

[1]) Sum. Theol. 1. P. Quaest. 4. art. 1 ad 3: Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum; et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis vel equi vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem illud, cui competit esse.

oder Teilen in Bezug auf die Einheit hinzu. Deshalb verlangt jedes schöne Objekt Verschiedenheit und Proportion der Teile, die ein harmonisches und schönes Ganze mit Bezug auf die Natur der genannten Teile bildet. Das ist in Kürze die Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt, eine Lehre, deren passende Entwickelung genügen wird, um eine ganz vollständige und philosophische Theorie über die Schönheit in allen ihren Erscheinungen und Anwendungen zu liefern.

„Das Schöne ist mit dem Guten identisch, aber dem Begriffe nach sind sie verschieden; denn da das Gute jenes ist, das alle begehren; ist es dem Wesen des Guten eigen, daß das Begehrungsvermögen in ihm ruht; zum Begriffe des Schönen gehört aber, daß das Begehren in seinem Anblicke oder in seiner Erkenntnis ruht; darum beziehen sich vorzüglich jene Sinne auf das Schöne, die mehr an der Erkenntnis teilnehmen, z. B. das Gesicht und das Gehör, die unmittelbar der Vernunft dienen. Denn wir nennen die gesehenen und gehörten Dinge schön; aber bei den Objekten der anderen Sinne gebrauchen wir nicht den Namen „Schönheit"; denn wir sagen nicht: schöner Geruch oder Geschmack. Das Schöne fügt also zu dem Guten eine gewisse Beziehung zu den Erkenntniskräften hinzu, so daß gut jenes genannt wird, was einfach dem Begehrungsvermögen zusagt; schön aber ist jenes, dessen Wahrnehmung oder Betrachtung ergötzt." [1])

„Das Schöne und das Gute," sagt er anderswo,[2]) „sind das-

---

[1]) Sum. Theol. 1. 2. Quaest. 27 art. 1: Pulchrum est idem bono, sola ratione differens; cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus, rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sopores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id, cujus ipsa apprehensio placet.

[2]) Ibid. I. P. Quaest. 5. art. 4: Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, . . . sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur, quae visa placent: unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debite

selbe in Betreff ihres Subjektes, aber verschieden ihren Begriffen nach... Das Gute hat den Begriff des Zieles; denn das Begehrungsvermögen ist eine Bewegung zur begehrten Sache hin; das Schöne aber hat eine Beziehung auf das Erkenntnisvermögen oder auf die Wahrnehmung; denn die Objekte heißen schön, die gesehen ergötzen. Daher kommt es auch, daß das Schöne in einer gewissen Proportion besteht; und darum ergötzt sich das Gesicht an passend geordneten Dingen; denn das Gesicht ist eine Art Vernunft. Das nämliche können wir von jedem wahrnehmenden oder erkennenden Vermögen sagen."

Abbé Gioberti sagte: die Schönheit bestände in der Vereinigung eines intellektuellen Typus mit einem durch die Imagination gelieferten Elemente, wonach die Schönheit das Resultat der Verbindung eines Elementes der reinen Intelligibilität mit einem anderen sensitiven Elemente wäre. — Diese Meinung scheint nicht haltbar zu sein; nicht allein weil sie den Begriff der Schönheit der körperlichen Gegenstände, wie sie an sich existieren, zerstört, indem ihre Existenzweise außerhalb der Seele verschieden von der Existenzweise in unserer Imagination ist; sondern auch hauptsächlich darum, weil sie die Negation der Schönheit hinsichtlich der rein geistigen Dinge einschließt. In der That; wenn die Schönheit nur existieren kann, wenn in ihrer Konstitution ein sensitives, durch die Imagination geliefertes Element sich befindet, muß man notwendigerweise sagen, daß die Tugend, die Wahrheit, die Engel und vor allem Gott selbst, der primitive und vorbildliche Typus alles Schönen, der Schönheit an sich entbehren. Wenn Gioberti nicht verschmähet hätte, in diesem Punkte der Lehre des heiligen Thomas zu folgen, wie er ihr in so vielen anderen Fragen, die wir in seinen philosophischen Werken mit so viel Meisterschaft und Gewandtheit behandelt sehen, gefolgt ist; so würde er erkannt haben, daß die Schönheit auch in rein geistigen Dingen, die weder den Sinnen noch der Imagination unterworfen sind, bestehen kann.

„Zum Begriffe des Schönen," sagt der heilige Lehrer,[1]) „gehört

---

proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva.

[1]) Sum. Theol. 2. 2. Quaest. 145 art. 2: Ad rationem pulchri concurrit et claritas et debita proportio; dicit enim (Dionysius) quod Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiae et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo

einmal ein gewisser Glanz, und ferner die richtige Proportion. Diesem zufolge kommt die Schönheit Gott zu als Ursache des Glanzes der Schönheit und der Harmonie aller Dinge. Deshalb sehen wir, daß die Schönheit des menschlichen Körpers darin besteht, daß der Mensch gut proportionierte Glieder des Körpers und außerdem eine gewisse Lieblichkeit der entsprechenden Farbe besitzt. Ebenso besteht die geistige Schönheit des Menschen darin, daß seine Handlungen die richtige Proportion haben, die ihnen nach dem Lichte und der Leitung der Vernunft entspricht. Dieses gehört zur Natur der Ehrbarkeit oder moralischen Güte, die mit der Tugend identisch ist, die alle menschlichen Dinge nach der Leitung der Vernunft regiert. Deshalb fällt das Ehrbare und das Gute der moralischen Ordnung mit der geistigen Schönheit zusammen. Darum sagt auch der heilige Augustin: Ich verstehe unter dem Ehrbaren die intelligibele Schönheit, die wir eigentlich geistige Schönheit nennen."

Vorzüglich zwei Folgerungen lassen sich aus der Theorie des heiligen Lehrers über die Schönheit ziehen: Folgerungen, auf welche ich die Aufmerksamkeit derer zu lenken mir erlaube, die den heiligen Thomas und seine Philosophie in die sensualistische und rein empirische Schule bringen wollen.

Die erste Folgerung ist: daß nach dem heiligen Thomas die Schönheit nicht allein in den sinnlichen Dingen, sondern auch und zwar in größerer Vollkommenheit in den geistigen Dingen sich findet. Über der sinnlichen und materiellen Schönheit steht die reine und intelligibele Schönheit, die Schönheit der Wahrheit, der Tugend u. s. w., und über allen die Schönheit Gottes, des Originaltypus, des primitiven Fundamentes, der Ursache und des Grundes jeder Schönheit, jeder Wahrheit, Güte und Tugend.

Die zweite Folgerung ist: daß auch hinsichtlich der materiellen und sinnlichen Schönheit ein radikaler und primitiver Unterschied zwischen dem Schönen und dem Angenehmen besteht. Obgleich das Angenehme gewöhnlich das Schöne der sinnlichen Ordnung begleitet; so folgt hieraus doch nicht, daß alles für die Sinne Angenehme wahr-

---

spiritualis in hoc consistit, quod conversatio hominis, sive actio ejus, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (art. 1) idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas; et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit: Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus.

haft schön sei, auch nicht, daß die Schönheit der sinnlichen Dinge in direktem Verhältnisse zu ihrer Fähigkeit, zu gefallen, stehe. Weit entfernt; die Erfahrung selbst lehrt uns, daß die Sensationen des Geschmackes, des Gefühles und des Geruches vielmals angenehmer und ergötzlicher sind, als die des Gehöres und des Gesichtes, ungeachtet die Objekte allein, worauf sich diese beiden letzteren Vermögen beziehen, eigentlich schön in der sinnlichen Ordnung heißen.

Indem Cousin die sensualistische Theorie über die Schönheit bekämpft, drückt er sich mit folgenden Worten aus:[1]) „Während alle unsere Sinne uns angenehme Sensationen liefern, haben nur zwei das Vorrecht, in uns die Idee der Schönheit zu erregen. Hat man jemals gesagt: ein schöner Geschmack, ein schöner Geruch? Und dennoch müßte man so sagen, wenn das Schöne angenehm wäre. Ferner giebt es verschiedene Vergnügen des Geruches und des Geschmackes, welche mehr von der Sensibilität als von den großen Schönheiten der Natur und der Kunst verursacht werden; und unter den Wahrnehmungen des Gehöres und des Gesichtes sind nicht immer diejenigen die lebhaftesten, welche in uns am meisten die Idee der Schönheit erwecken . . . also ist das Angenehme nicht das Maß des Schönen."

Man erinnere sich jetzt an die von uns angeführten Worte des heiligen Thomas, und man wird sofort erkennen, daß die richtige Behauptung des französischen Philosophen sechshundert Jahre früher und fast mit denselben Worten vom heiligen Lehrer gemacht ist. „Zum Begriffe des Schönen gehört," sagt dieser, „daß das Begehrungsvermögen in seiner Anschauung und Betrachtung ruht. Daher kommt es, daß besonders jene Sinne eine Beziehung zur Schönheit haben, die mehr an der Natur der Erkenntnis teilnehmen, wie das Gesicht und das Gehör . . . und so nennen wir die Gegenstände schön, die man sehen und hören kann; aber was die Gegenstände der übrigen Sinne betrifft, gebrauchen wir nicht den Namen ‚Schönheit'; denn wir sagen nicht: schöner Geruch oder schöner Geschmack."

Es ist ziemlich wahrscheinlich, daß Cousin diese und viele andere analoge Stellen des heiligen Thomas über die Theorie der Schönheit nicht gekannt; denn wenn er sie gekannt hätte, so würde er nicht auf eine so absolute Weise behauptet haben, wie er es in der vorhin angeführten Stelle thut, daß die Scholastik die Frage über die Schönheit weder gekannt noch behandelt hätte. Gewiß ist, daß die große Mehr-

[1]) Über das Wahre, Schöne und Gute. Lect. 6. pag. 138. Ausg. 7.

zahl der Scholastiker von dieser Art von Untersuchungen Abstand nahmen und keine besondere Abhandlungen über diesen Gegenstand schrieben, wie man in neueren Zeiten gethan hat; aber nichtsdestoweniger würde der französische Philosoph, wenn er in den Schriften des heiligen Thomas so zu Hause gewesen wäre, wie er es dem Anscheine nach in den von Plato, Aristoteles und Carteſius ist, in ihnen herrliche und hinreichende Principien, Ideen und Fingerzeige gefunden haben, um eine ziemlich vollständige Theorie der Schönheit aufzustellen und zu entwickeln.

Und man bemerke wohl, daß kein Mensch mehr Grund hatte, von dieser Lehre des heiligen Thomas nicht Abstand zu nehmen als Cousin, weil seine Theorie über die Schönheit im Grunde mit der Theorie des heiligen Thomas identisch und mit ihr in vollkommener Harmonie ist.

Wir wollen über diesen Punkt einige flüchtige Andeutungen machen, die genügen, um sich hiervon zu überzeugen. Wir haben schon gesagt, es sei unsere Absicht nicht, diesen Gegenstand weitläufig zu behandeln.

Die Theorie des heiligen Thomas über die Schönheit, wie sie aus den angeführten und vielen anderen Stellen seiner Werke sich ergiebt, kann in folgende Punkte zusammengefaßt werden:

1) Die Schönheit in den materiellen und sinnlichen Objekten ist nicht die einzige, noch die hauptsächlichste. Über der sinnlichen Schönheit steht die geistige, welche die intelligibele Ordnung oder die Schönheit der Wahrheit und die Schönheit der moralischen Ordnung oder die Schönheit der Tugend umfaßt.

Nun ist bekannt, daß dies auch eine der hauptsächlichsten Lehren in der Theorie Cousin's ist; und wir halten es für überflüssig, uns länger bei dem Beweise seiner Übereinstimmung mit dem heiligen Thomas in diesem Punkte aufzuhalten.

„Wenn auch die sinnlichen Gegenstände," sagt mit Recht dieser Philosoph, „es sind, die bei den meisten Menschen in der Regel das Urteil des Schönen erregen; so sind sie es doch nicht allein, die dieses Vorrecht haben; das Reich des Schönen ist weiter als die unseren Blicken ausgesetzte physische Welt; es umfaßt das Gebiet der ganzen Natur, der Seele und des Geistes des Menschen. Bei einer heroischen Handlung, bei der Erinnerung an eine große Selbstverleugnung, sogar beim Gedanken an abstrakte, in einem Systeme unter sich eng verkettete Wahrheiten, kommt in uns dieselbe Erscheinung zustande. Wir

erkennen in all diesen Objekten, so verschieden sie sein mögen, eine gemeinsame Qualität, worauf sich unser Urteil bezieht; und diese Qualität nennen wir Schönheit." [1])

2) Die physische und sensitive Schönheit darf nicht mit dem Angenehmen verwechselt werden; sie ist hiermit nicht identisch, muß vielmehr als etwas sehr Verschiedenes angesehen werden. Das Angenehme ist nicht allein nicht das Maß der sensitiven Schönheit, sondern die Sinne und Sensationen, die in mehr unmittelbarer und direkter Beziehung zum Angenehmen der sensitiven Ordnung stehen, haben weniger Beziehung zur Schönheit derselben Ordnung und sind von ihr weiter entfernt.

Wir haben schon gesehen, daß der Gedanke Cousin's über diesen besonderen Punkt dem Wesen und sogar den Worten nach mit dem Gedanken des heiligen Thomas vollständig übereinstimmt.

3) Nach dem heiligen Thomas ist die Vielheit oder Mannigfaltigkeit der eigentlich oder uneigentlich genannten Teile mit Unterordnung unter die Einheit das fundamentalste Attribut der Schönheit und bildet ein allgemeines Gesetz für das Objekt, insofern es schön ist. Man durchgehe die Reihe der schön genannten Objekte, und man wird bei allen ein gewisses Verhältnis oder Proportion zwischen den Teilen oder Dingen, die zu seinem vollständigen Begriffe gehören, und eine Unterordnung derselben unter eine Einheit finden. Hierbei kommt es nicht darauf an, ob diese Einheit real ist oder bloß in der Vernunft besteht, oder ob die Teile real unter sich verschieden sind, wie es bei den sensitiven Objekten der Fall ist, oder die reale Distinktion ausschließen, wie es bei den geistigen Objekten und bei Gott der Fall ist. Dieses giebt den Grund zu verschiedenen Arten oder Formen von Schönheit, aber zerstört die allgemeine Bedingung und das allgemeine Gesetz aller nicht: die Mannigfaltigkeit verbunden mit der Einheit.

So ist der Gedanke des heiligen Thomas; hören wir nun, was uns Cousin sagt:[2]) „Die wahrscheinlichste Theorie des Schönen ist ohne Zweifel die, die dasselbe aus zwei konträren und zugleich notwendigen Elementen bestehen läßt, aus der Einheit und der Mannigfaltigkeit. Betrachte man nur eine schöne Blume. Ohne Zweifel finden sich bei ihr die Einheit, die Ordnung, die Proportion

[1]) Ibid. Lect. 6. pag. 136 u. 137.
[2]) Ibid. Lect. 7. pag. 160.

und sogar die Symmetrie. . . . Aber zugleich welche Verschiedenheit! Wie viel Schmelz in der Farbe! welcher Reichtum in den kleinsten Teilen! Auch in der Mathematik ist das Schöne nicht ein Princip im Abstrakten, sondern dieses Princip als solches führt eine große Kette von Folgerungen mit sich. . . . Die Einheit und die Mannigfaltigkeit finden ihre Anwendung auf alle Klassen von Schönheit."

„Wir nehmen," schließt er dann,[1]) „die Distinktion zwischen dem Schönen und dem Erhabenen nicht zurück; aber nachdem wir sie auseinander gehalten, müssen wir sie wieder vereinigen. Diese Unterscheidungen und Vereinigungen sind nicht kontradiktorisch; das große Gesetz der Schönheit wie der Wahrheit ist die Einheit zugleich mit der Mannigfaltigkeit."

4) Nachdem der heilige Thomas die intelligibele und geistige Schönheit von der physischen und sinnlichen Schönheit unterschieden und gesondert, reduciert er die übrigen geistigen Schönheiten auf die moralische Schönheit. „Das Ehrbare oder Gute der moralischen Ordnung," sagt der heilige Lehrer, „fällt mit der geistigen Schönheit zusammen. Deshalb sagt auch der heilige Augustin: Ich verstehe unter dem Ehrbaren die intelligibele Schönheit, die wir eigentlich geistige Schönheit nennen."

Auch in diesem Punkte ist die Theorie Cousin's mit der des heiligen Thomas analog. „Wir haben," sagt jener Philosoph,[2]) „die Schönheit in drei große Klassen geteilt: die physische Schönheit, die intellektuelle Schönheit und die moralische Schönheit. Es handelt sich nun darum, die Einheit dieser drei Klassen zu suchen. Wir meinen nun, daß sie sich in einer und derselben Schönheit, der moralischen Schönheit nämlich, vereinigen, indem wir unter dieser, außer der eigentlichen moralischen Schönheit, jede geistige Schönheit verstehen."

5) Der höchste Typus aller Schönheit findet sich in Gott, dessen unendliche und wesentliche Schönheit sich nicht allein über die sinnliche Schönheit, sondern auch über jede intellektuelle und moralische Schönheit erhebt. Wie Gott als Erste Wahrheit der Ursprung, das Fundament und der aprioriische Grund jeder in den Geschöpfen existierenden Wahrheit und besonders der absoluten, universellen und notwendigen Wahrheit ist, die eine Teilnahme an den göttlichen Ideen ist; so ist er auch die Ursache aller in den Geschöpfen befindlichen Schönheit,

---

[1]) Ibid. pag. 163.

[2]) Ibid.

der sinnlichen, intellektuellen und moralischen Schönheit. — Auch in diesem Stücke erscheint Cousin als treues Echo des heiligen Thomas. „Da Gott," sagt er uns,[1]) „das Princip aller Dinge ist, so muß er auch deshalb das Princip der vollkommenen Schönheit, und folglich jeder natürlichen Schönheit sein, welche dieselbe mehr oder weniger unvollständig ausdrückt; er ist das Princip der Schönheit, sowohl als Urheber der physischen als auch der intellektuellen und moralischen Welt."

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Das Übel, Böse (malum); seine Natur.

„Das Wort malum[2]) (böse, schlecht) kann in doppeltem Sinne, wie das Wort ‚weiß' verstanden werden. Einmal kann man, wenn

---

[1]) Ibid. pag. 169.

[2]) Quaest. Disp. De Verit. Quaest. 1. Art. 1: Respondeo dicendum, quod sicut album ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi, id quod est albedinis subjectum. Alio modo, album dicitur id quod est album in quantum est album, scilicet, ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali; et hoc aliquid est: aliter potest intelligi malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid, in quantum est appetibile; nam secundum Philosophum in 1. Ethic. optime definierunt bonum dicentes, quod bonum est, quod omnia appetunt. Malum autem dicitur, id quod opponitur bono. Unde oportet, malum esse id quod opponitur appetibili in quantum hujusmodi; hoc autem impossibile est esse aliquid. Quod triplici ratione apparet.

Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis. Ordo autem finium est sicut et ordo agentium: quanto enim aliquod agens est superius et universalius, respicit majus bonum, nam omne agens agit propter finem et propter aliquod bonum. Et hoc manifeste apparet in rebus humanis: nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum; rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet, totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet, quod etiam sit aliquod universale bonum, in quod omnia bona reducantur. Et hoc non potest esse aliud, quam hoc ipsum quod est primum et universale agens. Quia cum appetibile movet appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum, necesse est primum et universale

man ‚weiß' sagt, das diese Farbe besitzende Subjekt meinen; ein anderes Mal versteht man hierunter das Weiße als solches, oder das Accidenz ohne das Subjekt. Auf eine analoge Weise können wir unter dem Worte ‚bös' entweder das Subjekt des Bösen verstehen, das ein positives Ding ist, oder das Böse als solches, in welchem Sinne das Böse nicht etwas Positives, sondern vielmehr die Privation, der Mangel eines partikulären Guten ist."

„Zum besseren Verständnis des Gesagten wolle man beachten, daß ein Ding eigentlich gut genannt wird, insofern es begehrenswert ist. ... Böse heißt jenes, das dem Guten entgegengesetzt ist; darum muß das Böse dem Begehrenswerten als solchem entgegengesetzt sein. Und unter dieser Voraussetzung ist es unmöglich, daß das Böse ein positives Ding ist, was sich durch drei Gründe beweisen läßt."

„Erstens: das Objekt hat den Charakter oder die Natur des Zieles

---

appetibile, esse primum, et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus, oportet quod proveniat a prima et universali causa essendi, ita quidquid est in rebus, oportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono, non est nisi bonum particulare tantum, sicut quod provenit a prima et universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum: unde non potest secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens.

Secundo; hoc idem apparet, quia quidquid est in rebus habet aliquam inclinationem et appetitum alicujus sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni; quidquid ergo est in rebus habet convenientiam cum aliquo bono; malum autem in quantum hujusmodi non convenit bono, sed opponitur ei; malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur, et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum, quia nihil agit vel movetur, nisi propter appetitum finis.

Tertio; idem apparet ex hoc, quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis. Unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructiva sui esse, et eis pro esse resistit; sic ergo ipsum esse in quantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod naturaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid. Sed id cui accidit esse malum, est aliquid, in quantum malum privat non nisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid, sed id cui accidit caecum esse est aliquid.

oder Zweckes; die Natur des Zieles oder Zweckes entspricht der Natur des Agens; denn wir sehen, je höher ein Agens und je allgemeiner seine Thätigkeit ist, desto allgemeiner ist der Zweck, wofür es wirkt; denn jedes Agens wirkt für irgend einen Zweck oder für irgend ein Gut. Das sehen wir deutlich bei den menschlichen Angelegenheiten. Der Gouverneur einer Stadt intendiert irgend ein besonderes Gut, nämlich das Wohl der Stadt; aber der über ihm stehende König intendiert ein universelles Gut, nämlich das Wohl des ganzen Reiches. Da man nun aber in der Reihe der agierenden Ursachen nicht ins Unendliche zurückgehen kann, und folglich zu einem ersten Principe, das die universale Ursache des Seins ist, gelangen muß; muß auch notwendigerweise ein universales Gut existieren, worauf sich alles partikuläre Gute reduziert, und worin es seinen zureichenden Grund findet. Dies kann kein anderes, als das erste Princip und universelle Agens aller Dinge sein; denn weil der Wille durch das begehrenswerte Objekt bewegt wird und das erste Bewegende nicht durch ein anderes bewegt sein kann, muß das absolut erste und universelle Begehrenswerte auch das erste und universelle Gut sein, das alle Dinge aus Liebe zu sich selbst wirkt. Wie also alles in der Natur Existierende aus der ersten und universellen Ursache des Seins hervorgehen muß, muß es auch von dem ersten und universellen Guten hervorgehen. Da nun aber das aus dem absolut ersten und universellen Guten Hervorgehende nur ein partikuläres Gut sein kann, muß auch alles aus der ersten und universellen Ursache Hervorgehende ein bestimmtes partikuläres Ding sein. Es muß also alles in der Natur Existierende ein partikuläres Gut sein; und so kann alles, was Sein ist, als solches dem Guten nicht entgegengesetzt sein. Es folgt also, daß das Böse unter dem Begriffe des Bösen in den Dingen nicht etwas Positives, sondern vielmehr die Privation irgend eines partikulären, irgend einer bestimmten Natur inhärierenden Guten ist."

„Zweitens: Alles in der Natur der Dinge Existierende hat die Hinneigung, das Streben nach der ihm entsprechenden Vollkommenheit. Was den Begriff oder die Natur des Begehrenswerten hat, hat auch den des Guten. Es hat demnach alles real Existierende Konvenienz und Relation zu irgend einem Guten; das Böse als solches konveniert keinem Guten, noch hat dieses eine Hinneigung zu jenem, widerstrebt ihm vielmehr; das Böse ist also keine positive Wesenheit in den Dingen. Wenn das Böse etwas Positives wäre, würde es nichts begehren und von Keinem begehrt werden, und folglich würde es

weder Thätigkeit noch Bewegung haben; denn nichts bewegt sich oder wirkt, als nur durch das Streben nach irgend einem Ziele oder Zwecke."

„Drittens: Dem aktuellen Sein kommt besonders der Begriff des Begehrenswerten zu; und deshalb sehen wir, daß jedes Sein von Natur sein Dasein zu konservieren oder zu erhalten strebt, das sein Sein Zerstörende flieht und so viel als möglich ihm widersteht; und so ist das aktuelle Sein selbst als begehrenswert gut. Es muß also deshalb das Böse, das von Natur dem Guten widerstrebt, auch der Existenz, dem Dasein widerstreben. Da nun das, was dem aktuellen Sein widerstrebt, nicht etwas Reales sein kann; kann das Böse folglich nichts Positives und Reales sein. Indessen ist jenes, woran sich das Böse befindet, etwas Reales, weil das Böse bloß irgend eines partikulären Guten, oder einer partikulären Vollkommenheit beraubt; so ist z. B. die Blindheit an sich kein positives Ding, aber wohl das Subjekt, in welchem sich die Blindheit findet."

Diese Worte bedürfen keines Kommentars; ungeachtet der in dieser Materie enthaltenen Dunkelheit und schwierigen Fragen, ist die wahre Idee des Bösen hier mit solcher Gediegenheit und zugleich mit solcher Klarheit entwickelt, daß man sagen kann, der heilige Lehrer habe sie sowohl der Fassungskraft des gewöhnlichsten Verstandes angepaßt, als auch mit der seinem eminent philosophischen Geiste eigenen Tiefe die wahre Basis und das Kardinalprincip für die Lösung des schwierigen Problems über den Ursprung und die Existenz des Bösen angegeben. Seine Lehre über die Natur des Bösen zerstört in der Wurzel sowohl den Pantheismus, der aus dem Bösen eine Manifestation des höchsten Guten und eine Entwickelung der Gottheit macht, als auch den absurden Dualismus der Manichäer, der aus dem absoluten Bösen eine positive, dem Höchsten Gute entgegengesetzte Natur macht. Wir werden den heiligen Lehrer nachher die Fragen über den Ursprung oder die Ursachen des Bösen und seine Existenz als logische Folgerungen aus der hier angegebenen Lehre lösen sehen.

Leibnitz teilt das Böse in *metaphysisches, physisches und moralisches*, welche Einteilung andere Philosophen, ohne Zweifel durch sein Ansehen verleitet, annahmen.

Metaphysisches Böse nennen diese Schriftsteller bei den geschaffenen Dingen den Mangel von Vollkommenheiten, die ihnen in Bezug auf ihre eigentliche Natur nicht zukommen; mit anderen Worten: die Beschränktheit und Endlichkeit, die in allen Geschöpfen als solchen sich finden. So bilde beim Steine der Mangel der Vernünftigkeit

sein metaphysisches Übel oder Böse, weil die Vernünftigkeit ein Gut und eine Vollkommenheit sei, die der Stein entbehre.

Es wird nicht schwer sein, sich zu überzeugen, daß eine solche Einteilung weder sehr philosophisch, noch sehr exakt ist. Sie ist nicht sehr philosophisch; denn sie verwechselt die Ideen der Negation mit der der Privation, deren eigentliche Begriffe in jeder guten Philosophie voneinander sehr verschieden sind. Was versteht man in der That unter Negation? Nichts anderes, als den Mangel einer positiven Vollkommenheit in Bezug auf ein Subjekt, dem sie seiner eigentlichen Natur nach nicht zukommt, und das derselben sogar unfähig ist. Im Steine giebt es eine Negation hinsichtlich des Denkvermögens; denn der Stein besitzt in Wirklichkeit nicht allein dies Vermögen nicht, sondern ist auch seiner eigentlichen Natur nach unfähig, es zu besitzen. Dagegen involviert in jeder guten Philosophie die Privation in ihrem Begriffe den Mangel einer positiven Realität, die thatsächlich im Subjekte nicht existiert, aber in ihm existieren kann, und als eine seiner Natur entsprechende Vollkommenheit gedacht wird. Obwohl demnach die Negation und die Privation die Nichtexistenz irgend einer Realität involvieren; unterscheiden sie sich doch durch die Art und Weise des Verhältnisses dieser Realität zum Subjekte. Da das metaphysische Übel oder Böse nach der Meinung des Leibnitz und seiner Anhänger in dem Mangel an den möglichen Vollkommenheiten besteht, die wohl in anderen Dingen existieren, die aber dem Subjekte, hinsichtlich dessen sie metaphysisches Übel heißen, nicht zukommen und nicht zukommen können; muß man sagen, daß diese Einteilungsweise sehr wenig philosophisch ist, es sei denn, daß man behaupten will, die eigentliche Idee des Bösen sei die Negation und nicht die Privation eines partikulären Guten.

Die Einteilung ist auch nicht exakt; denn in Übereinstimmung mit den vorhin gemachten Bemerkungen nennt niemand den Stein böse, weil ihm das Sprachvermögen fehlt; oder den Menschen, weil er keine Flügel zum Fliegen hat; noch die Erde, weil sie kein Gesicht hat. Der Grund hiervon ist, daß sogar der gesunde Sinn bei einem Dinge nur den Mangel an etwas böse nennt, was es seiner eigentlichen Natur nach haben sollte; deshalb betrachtet man die Blindheit beim Menschen als ein Übel, aber nicht beim Steine. Ich halte es nach dem Gesagten für unnütz zu bemerken, daß die Meinung des Leibnitz der angegebenen Lehre des heiligen Thomas, in welcher er die wahre Idee und die Natur des Bösen entwickelt, schnurstracks entgegen-

steht. Wir werden die Wahrheit dieser Idee bei der Entwickelung ihrer Konsequenzen in den folgenden Kapiteln bestätigt finden.

Zudem kann man sagen, daß der heilige Thomas selbst besondere Sorgfalt trug, die Ungenauigkeit und Unrichtigkeit der von uns geprüften Meinung zu zeigen. Nachdem er die Autorität des heiligen Augustin citiert, der sagt: das Böse existiere nur am Guten, fährt er fort: „Das Böse involviert die Remotion (Mangel) irgend eines Guten, aber nicht jede Remotion des Guten heißt böse. Die Remotion des Guten kann entweder als Privation oder als Negation genommen werden: der Mangel an einem Guten, negativ genommen, hat nicht den Begriff des Bösen; sonst würde folgen, daß die auf keine Weise existierenden Dinge böse seien. Es würde auch folgen, daß ein Ding böse wäre, weil es nicht die Vollkommenheit eines anderen Dinges hat, wie z. B. der Mensch böse wäre, weil er nicht die Schnelligkeit des Hirsches oder die Stärke des Löwen hat. Aber die Remotion irgend eines Guten, als Privation genommen, hat den Begriff des Bösen, z. B. die Blindheit, die die Privation des Gesichtes ist." [1])

Dreißigstes Kapitel.

Ursprung des Bösen, des Übels (malum).

Wir haben hier eine von jenen Fragen vor uns, die einen neuen Beweis liefert von der Ohnmacht der menschlichen Vernunft und der Irrtümer, zu welchen sie gelangt, wenn sie, das Auge von dem befruchtenden Lichte der Offenbarung abwendend, beim Aufführen des Gebäudes der Wissenschaft sich auf ihre eigenen Kräfte stützen will. Wenn der Manichäismus ein erstes, von Natur böses Princip und einen

---

[1]) Sum Theol. P. 1. Quaest. 48 art. 3: Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet; alioquin sequeretur quod ea, quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum, quod quaelibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei: utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur.

ersten Ursprung alles Bösen suchte, und wenn Bayle meint, ein solches System, obwohl absurd und falsch a priori, sei annehmbar und wahr a posteriori; so zeigen sie hierdurch zu augenscheinlich, daß gewisse Hauptprobleme in der Philosophie bestehen, bei deren Lösung die menschliche Vernunft nicht einen sicheren Schritt seit dem Augenblicke thun kann, wo sie sich gegen die Wissenschaft des Glaubens und der Tradition, der unentbehrlichen Grundlage jeder wahren Philosophie, auflehnt.

Es ist in der That nicht leicht, wenn man von diesen Elementen absolut abstrahiert, die uns beschäftigende Frage genügend zu lösen. Denn was wird die menschliche Vernunft antworten, wenn man sie über den Ursprung und die apriorische Ursache des Bösen befragt? Einmal scheint es absurd zu sagen, das Böse hange vom Guten ab und gehe aus ihm hervor, und man müsse in diesem den Grund des Daseins von jenem suchen. Sollen wir nun vielleicht sagen, das Böse entstehe aus dem Bösen? Aber dies würde uns schließlich zum Manichäismus führen, indem es uns nötigte, ein erstes, durch Wesenheit Böses, ein erstes Princip alles Bösen anzunehmen; und außerdem würde es ein, wenn möglich, noch größeres Absurdum als das erste involvieren. Wir haben in der That gesehen, daß das Böse der reine Mangel und die Privation irgend eines particulären Guten ist, was so viel sagen will: daß es das Nichtsein einer positiven Vollkommenheit oder Entität ist, also nichts ist; aber das Nichts kann nichts hervorbringen, noch viel weniger kann es der Ursprung des Bösen sein, dessen Vorhandensein notwendig irgend eine Thätigkeit voraussetzt, die die Mitteilung des Guten verhindert. Es enthält also einen Widerspruch, wenn man sagt: das Böse sei die Ursache und der Ursprung des Bösen.

Indessen so schwierig die Lösung dieses Problems zu sein scheint; es verschwindet die Schwierigkeit zum großen Teile seit dem Augenblicke, wo sich die menschliche Vernunft mit der göttlichen Vernunft in Beziehung setzt und sich auf die christliche Idee von Gott stützt, um von hier aus die innerste Natur des Verhältnisses zu entdecken, das zwischen ihm und seinen Geschöpfen besteht. So sehen wir mit Bewunderung den heiligen Thomas, indem er einerseits von der katholischen Idee Gottes als Höchsten Gutes, als vorbildlichen und hervorbringenden Typus aller Güte, ausgeht, und andererseits sich auf die wahre Idee der Schöpfung in ihren Beziehungen zu der Mangelhaftigkeit und Hinfälligkeit der Geschöpfe stützt, durch ein ebenso einfaches als licht-

volles und exaktes Verfahren die wahre Ursache, den philosophischen Grund des Ursprunges des Bösen entdecken. Seine große Intelligenz, unbeweglich auf diese zwei Fundamentalideen der christlichen Philosophie gestützt, bemächtigt sich der Idee des Bösen, entwickelt sie mit majestätischer Ruhe und führt sie folgerichtig und fast ohne Anstrengung bis zu ihren letzten Konsequenzen, untersucht endlich die Frage unter allen ihren Gesichtspunkten, ohne daß etwas seinem scharfen Verstande entginge. Das Böse, sagt er uns, stützt sich auf das Gute und wird von ihm verursacht; und diese Behauptung, die auf ersten Blick paradox zu sein scheint, wird unter seiner Feder ein unumstößlicher Beweis. Vernehmen wir seine Worte: [1])

---

[1]) Quaest. Disp. De Malo. Quaest. 1. Art. 3: Respondeo dicendum, quod causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim quod malum causam per se habere non potest: quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa; quod enim provenit praeter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens, sicut effossio sepulcri, per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit praeter intentionem fodientis sepulcrum. Malum autem in quantum hujusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum. Quia omne appetibile habet rationem boni cui opponitur malum, in quantum hujusmodi; unde videmus, quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur; sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur, quod malum non habeat causam per se.

Secundo, idem apparet ex eo quod omnis effectus per se, habet aliqualiter similitudinem suae causae, vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus univocis; vel secundum deficientem rationem; sicut in agentibus aequivocis: omnis enim causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum secundum quod hujusmodi, non assimilatur causae agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum habeat causam per se.

Tertio, idem apparet ex hoc, quod omnis causa per se habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum. Quod autem fit secundum ordinem, non est malum, sed malum accidit praetermittendo ordinem. Unde malum secundum quod hujusmodi, non habet causam per se. Oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat: manifestum est enim, quod cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhaerens, ut privatio (quae quidem est defectus ejus quod natum est inesse et non inest) quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum ejus; sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum; quia est secundum naturam. Omne autem ens quod non naturaliter inest

„Die Urſache des Böſen nach der Weiſe wie das Böſe eine Urſache haben kann, iſt das Gute. Vor allem muß man beachten,

---

alicui, oportet habere aliquam causam; non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur, quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo, quod cujuslibet mali, bonum sit causa per accidens.

Contingit autem et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc, quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono: uno modo bonum est causa mali, in quantum est deficiens: alio modo in quantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet. Hujus enim mali, quod est corruptio aquae, causa est virtus ignis activa, quae quidem non principaliter intendit, et per se, non esse aquae, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui conjungitur ex necessitate non esse aquae. Et sic per accidens est, quod ignis faciat aquam non esse. Hujus vero mali, quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. . . .

In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim, quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri et afficit eam ad delectandum tali delectatione, quae excludit ordinem rationis et legis divinae; quod est malum morale. Si ergo ita esset, quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic: quia quantumcunque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere. Unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quae quidem est causa mali secundum utrumque praedictorum modorum, scilicet, et per accidens, et in quantum est bonum deficiens: per accidens quidem in quantum voluntas fertur in aliquid, quod est bonum secundum quid, sed habet conjunctum qnod est simpliciter malum. Sed ut bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam elegit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum.

Quod sic patet: in omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc, quod regulatur et conformatur regulae et mensurae: malum vero est hoc, quod non est regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non recte incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu, quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud

daß das Böse keine direkte Ursache oder keine Ursache per se haben kann. Dies läßt sich auf dreierlei Weise beweisen."

„Erstens; das, was eine Ursache per se hat, kommt in der Intention dieser Ursache vor und ist der Intention derselben gemäß; denn was geschieht oder existiert, ohne in der Intention des Agens vorhanden zu sein, ist nicht eine Wirkung per se, sondern per accidens oder indirekt, wie z. B. das Ausgraben eines Grabes die accidentelle Ursache des Findens eines Schatzes ist, weil dieser Fund außer der Intention des Agens liegt. Nun liegt aber das Böse als solches nicht in der Intention eines Agens, oder ist von ihm gewollt und intendiert; denn jedes begehrenswerte Objekt ist insofern begehrenswert und wird vom Agens intendiert, als dieses es unter dem Begriffe des Guten, das dem Bösen als solchem entgegengesetzt ist, erkennt oder auffaßt. Deshalb sehen wir, daß niemand etwas Böses thut oder ausführt, wenn er nicht etwas Gutes intendiert; wenigstens muß es seiner Meinung nach ein solches sein, wie z. B. der Ehebrecher die Lust des sinnlichen Vergnügens für etwas Gutes hält und deshalb den Ehebruch begeht. Hieraus schließen wir also, daß das Böse keine direkte Ursache oder keine Ursache per se hat."

„Zweitens; jede Wirkung per se hat irgend eine Ähnlichkeit mit der Ursache; sei es, daß diese Ähnlichkeit vollkommen, wie das bei den univoken Ursachen der Fall ist, bei welchen die Wirkung der Ursache gleichartig ist; sei es, daß diese Ähnlichkeit unvollkommen ist, wie es bei den äquivoken Ursachen der Fall ist. Da nun jede hervor-

---

in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae. Unde non uti regula rationis et legis divinae, praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujusmodi autem, quod non est uti regula praedicta non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere. Et hoc ipsum quod non est attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpae nec poenae, quia anima non tenetur nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu. Sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad hujusmodi electionem: sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc, quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae, sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram hujusmodi procedit ad eligendum. Et inde est quod August. dicit in 2. De Civit. Dei, quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens, sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia, scilicet, defectus ille est negatio sola.

bringende Ursache insofern wirkt, als sie existiert und Aktualität hat, was zum Begriffe des Guten gehört, hat folglich das Böse als solches keine Ähnlichkeit mit der agierenden Ursache als solcher; demnach hat das Böse keine Ursache per se."

„Drittens; jede Ursache per se hat eine gewisse und bestimmte Ordnung, wie sie die Wirkung hervorbringt; nun aber ist das, was der Ordnung gemäß geschieht, nicht böse, vielmehr besteht das Böse in der Überschreitung der Ordnung. Das Böse als solches hat also keine Ursache per se."

„Indessen muß man doch dem Bösen irgend eine Ursache geben; denn da das Böse nicht eine an und für sich existierende Natur oder Wesen ist, sondern etwas, das einem anderen in Weise der Privation inhäriert, welche in ihrem Begriffe den Mangel einer Vollkommenheit einschließt, die nicht im Subjekte vorhanden ist, worin sie da sein sollte; ist es klar, daß das Bösesein nicht dem Subjekte von Natur zukommt, woran sich das Böse befindet; denn wenn ein solcher Mangel dem Dinge durch seine eigene Natur zukäme, könnte man es schon nicht mehr bös hinsichtlich desselben nennen, wie es z. B. für den Menschen nicht bös ist, keine Flügel zu haben, oder für den Stein, kein Gesicht zu haben; denn diese Defekte oder Privationen kommen ihnen von Natur zu."

„Jede Seinsweise, die dem Dinge nicht von Natur eignet, muß notwendig eine Ursache haben; das Wasser würde nicht heiß werden, wenn es keine Ursache gäbe, die es so machte. Also muß jedes Böse irgend eine, wenigstens indirekte Ursache oder Ursache per accidens haben, da es keine Ursache per se haben kann."

„Aber alles, was per accidens ist, muß sich schließlich auf irgend eine Ursache per se reducieren; und wenn das Böse keine Ursache per se oder direkte Ursache hat, so folgt, daß allein das Gute eine Ursache per se hat. Direkte Ursache des Guten kann nur wieder ein anderes Gut sein, weil jede Ursache zur Assimilierung mit der Wirkung strebt. Es folgt also, daß zu allerletzt die Ursache per accidens oder die indirekte Ursache von jedwedem Bösen das Gute ist. Es geschieht zuweilen, daß etwas Böses, oder besser gesagt, ein mangelhaftes Gute, Ursache irgend eines Bösen ist; aber zuletzt wird man immer dahin gelangen, daß die erste Ursache dieses Bösen nicht das Böse, streng als solches und unter dem Begriffe des Bösen genommen, sondern irgend ein Gut ist."

„Auf zweifache Weise kann das Böse durch das Gute verursacht

sein. Erstens ist das Gute die Ursache des Bösen, insofern jenes ein mangelhaftes Sein ist; zweitens, insofern es ein Agens per accidens ist, wie sich dieses bei den Naturdingen zeigt. Die Korruption des Wassers wird durch die Thätigkeit des Feuers vollbracht, das nicht hauptsächlich und per se die Zerstörung des Seins des Wassers beabsichtigt, sondern hauptsächlich seine Natur einem anderen Stoffe mitteilen will, wodurch notwendigerweise die Korruption des Wassers erfolgt. Auf diese Weise ist das Feuer Ursache per accidens, daß das Wasser da zu sein aufhört. Als Beispiel für die erste Weise ließe sich die Mißgeburt anführen, deren Ursache die mangelhafte Kraft oder Thätigkeit des Agens ist." . . .

„Bei den freiwilligen Dingen kommt in gewisser Weise das eben Gesagte ebenfalls vor, aber nicht nach derselben Weise wie bei den notwendigen Ursachen. Es ist unzweifelhaft, daß das für die Sinne angenehme Objekt den Willen des Ehebrechers bewegt und anregt, sich der sinnlichen Lust hinzugeben, was die Ordnung der Vernunft und des göttlichen Gesetzes verletzt, und darum ein moralisch Böses ist. Wenn der Wille auf eine notwendige Weise den Eindruck des sinnlichen Vergnügens bekäme, wie der Naturkörper notwendig den Eindruck des Agens bekommt, dann würde es ebenso bei den freiwilligen Dingen, wie bei den Naturdingen sein. Aber das ist nicht der Fall; denn so sehr auch das äußere sinnliche Objekt anziehet und reizt, bleibt es doch in der Macht des Willens, einzuwilligen oder nicht einzuwilligen; darum ist die wahre Ursache des Bösen, das entsteht, wenn er einwilligt, nicht das angenehme Objekt, sondern der Wille selbst. Dieser ist die Ursache des moralisch Bösen nach den zwei angegebenen Weisen, nämlich per accidens und insofern es ein mangelhaftes Gute ist. Er ist Ursache per accidens, insofern er sich zu einem Objekte hinwendet, das nur auf eine relative Weise gut ist, nämlich für die Sinne, das aber zugleich sich mit etwas anderem verbindet, das absolut schlecht ist."

„Als bonum deficiens ist der Wille Ursache des Bösen, insofern man in ihm irgend einen der fehlerhaften Wahl vorausgehenden Defekt annehmen muß, womit er ein Gut wählt, das nur gut für die Sinnlichkeit, aber sonst absolut schlecht ist. Dies läßt sich auf folgende Weise klar machen. Bei allen Dingen, wo das Eine die Regel und Richtschnur des anderen sein muß, hängt der Begriff des Guten in dem regulirten und normirten Dinge von seiner Übereinstimmung mit der Norm und Richtschnur ab, während dagegen der Begriff des Bösen

statthat, wenn diese Regel und Richtschnur fehlt. Wenn ein Handwerker, der ein Holz nach einem Maße richtig schneiden und zurichten soll, nicht richtig arbeitet d. h. schlecht (male) schneidet, wird dieser Schnitt aus dem Mangel an Übereinstimmung mit dem Maße entstehen. So muß und soll auch das Vergnügen und jede andere Thätigkeit des Menschen nach der Regel der Vernunft und des göttlichen Gesetzes gemessen und geordnet sein. Deshalb geht, ehe die ungeordnete oder schlechte Wahl durch den Willen geschieht, der Nichtgebrauch oder die Nichtanwendung der Regel der Vernunft und des göttlichen Gesetzes seitens des Willens voraus. Wir brauchen keine weitere Ursache dieses Nichtgebrauches der erwähnten Regel zu suchen; denn es genügt hierfür die mangelhafte Freiheit des Willens, wegen welcher er wirken und nicht wirken kann. Und was das nicht aktuelle Beachten der Regel an sich genommen betrifft, so ist dies weder ein malum culpae noch poenae; denn die Seele ist nicht dazu verpflichtet und kann nicht immer aktuell auf diese Regel sehen, wie auch der Handwerker nicht schlecht handelt, wenn er nicht immer das Richtmaß in der Hand hat, aber wohl, wenn er ohne dasselbe zur Arbeit schreitet. Auf eine analoge Weise besteht die Schuld des Willens nicht gerade darin, daß er nicht aktuell auf die Regel der Vernunft und des göttlichen Gesetzes achtet, sondern darin, daß er zur Wahl schreitet, ohne die Regel gegenwärtig zu haben und sich darnach zu richten. Darum sagt der heilige Augustin: der Wille sei die Ursache der Sünde, insofern er mangelhaft; er vergleicht diesen Defekt mit dem Stillschweigen oder der Finsternis, insofern sie eine reine Negation oder ein Mangel des Seins ist."

„Das Gute," sagt er weiter, „involviert eben darum, weil es geschaffen ist, irgend einen Defekt, woraus das freiwillige oder moralische Böse hervorgehen kann; denn aus der Thatsache selbst, daß es ein Geschöpf ist, folgt, daß es einem anderen als seiner Regel und Richtschnur unterworfen ist. Wenn es seine eigene Regel und Norm wäre, würde es nicht ohne Regel handeln können; deshalb kann Gott nicht sündigen, der seine eigene Regel ist."

Wir wiederholen: wahrhaft wissenschaftliche Männer; Männer, die die hohe Wichtigkeit und Bedeutung dieser Fragen kennen, werden ohne Zweifel erkennen, daß hier das große Problem über den Ursprung des Bösen so zufriedenstellend gelöst ist, wie es seine Natur erlaubt. Die Lösung des heiligen Thomas in vollständiger Harmonie mit der christlichen Idee Gottes, wie sie uns durch die Offenbarung übermittelt

ist, ist zugleich, so muß man gestehen, tief philosophisch. In ihr ist alles vollständig ausgesöhnt: das wirkliche Dasein des Bösen und seine wesentlich negative Natur; die Kausalität des Guten hinsichtlich des Bösen führt nicht zur absoluten Lehre des Manichäismus; sie führt uns im Gegenteil einerseits zur Güte per essentiam und andererseits zur ursprünglichen Defektibilität der Kreatur.

Zugleich beachte man auch die erhabene Philosophie, welche die in den Schriften des heiligen Thomas so oft betonte Lehre über das Verhältnis und die Abhängigkeit der moralischen Defektibilität im Menschen hinsichtlich der Schöpfung aus Nichts einschließt. Denn man darf es nicht vergessen: es ist nicht allein tief philosophisch, hier die erste Wurzel der menschlichen Defektibilität zu suchen, sondern diese Lehre, auf jede Stufe der Wesen angewandt, zerstört den Pantheismus in seiner Wurzel, indem sie einen radikalen, ursprünglichen und durchaus notwendigen Unterschied zwischen der göttlichen Wesenheit, die durch sich mit absoluter Unabhängigkeit von jedem geschaffenen Wesen subsistiert, und der Reihe der endlichen Wesen aufstellt, deren Hervorbringung aus Nichts notwendigerweise die Idee der Defektibilität und den Begriff der natürlichen Unterordnung und passiven Regulierung im moralischen Gebiete von Seite des notwendigen und absoluten Wesens, welches mit allmächtigem Worte das ins Dasein ruft, was vorher nur im Nichts war, mit sich bringt.

Wenn auch Leibnitz, vielleicht durch die zu seiner Zeit bestehende Liebe zur Neuerung und durch die Angriffe des sophistischen Bayle verleitet, durch seinen Optimismus die große christliche Theorie des heiligen Thomas über den Ursprung und das Dasein des Bösen entstellte; zwangen ihn doch sein gesunder philosophischer Sinn und seine erhabene Vernunft, diese Theorie zum großen Teile anzunehmen. So hören wir ihn sich folgendermaßen aussprechen:[1] „Die Alten schrieben den Ursprung des Bösen der Materie zu, welche sie für unerschaffen und von Gott unabhängig hielten; wir aber, die wir alle Wesen von Gott entstehen lassen, worin finden wir den Ursprung des Bösen? Die Antwort ist: die Ursache des Bösen ist in der idealen Natur des Geschöpfes selbst zu suchen, insofern diese Natur in den ewigen Wahrheiten eingeschlossen ist, die im göttlichen Verstande unabhängig von seinem Willen existieren. Denn man darf nicht vergessen, daß auch schon vor der Sünde im Geschöpfe eine ursprüngliche Unvoll-

[1]) Versuch einer Theodicee. 1. Theil, Nr. 20.

kommenheit vorhanden war, weil es aus dem Nichts hervorgehend wesentlich beschränkt ist; woraus folgt, daß es nicht alles wissen kann; ferner, daß es sich täuschen und andere Fehler begehen kann. . . . Eigentlich gesprochen hat das Formale des Bösen keine hervorbringende Ursache; denn das Böse als solches besteht in einer Privation, wie wir bald sehen werden, nämlich in dem, was die causa efficiens nicht macht oder ausführt. Darum pflegten die Scholastiker die Ursache des Bösen causa deficiens zu nennen."

„Ein schlechter Wille," sagt er später,[1]) „ist in seiner Sphäre, was das böse Princip der Manichäer im Universum sein würde; und die Vernunft, die ein Abbild der Gottheit ist, liefert den bösen Seelen große Mittel, viel Böses zu verursachen."

Endlich noch eine andere Stelle, die mit den vorigen zusammen genommen die Hauptpunkte der Theorie des heiligen Thomas über diesen Gegenstand zusammenfaßt und enthält.[2]) „Die Erklärung der Ursache des Bösen durch ein besonderes böses Princip, per principium maleficum, ist unhaltbar. Das Böse verlangt keine positive Ursache, wie die Kälte und die Finsternis keine solche verlangen; es giebt kein primum frigidum oder ein Princip der Finstirnis. Das Böse selbst geht allein aus der Privation hervor; das Positive hat nur Stelle in ihm per concomitantiam, wie das Aktive nur per concomitantiam im Kalten sich findet. Wir sehen, daß das gefrorene Wasser im stande ist, ein Flintenrohr zu zersprengen, in welchem es eingeschlossen ist; und doch ist die Kälte nur eine Kraftberaubung, weil sie aus der Privation der Bewegung entsteht. . . . So also enthält die Privation per accidens Thätigkeit und Kraft. Ich habe schon angegeben, auf welche Weise die Privation hinreichend ist, den Irrtum und das Böse zu verursachen, und wie Gott es zulassen kann, ohne daß deshalb bei ihm Böswilligkeit vorhanden ist. Das Böse kommt von der Privation: das Positive und die Thätigkeit entstehen aus ihm accidentell, wie die Kraft aus der Kälte." — „Der freie Wille," fährt er fort,[3]) „wendet sich zum Guten, und wenn er auf seinem Wege das Böse trifft, so geschieht dieses accidentell; dies kommt daher, weil sich das Böse unter dem Guten verbirgt und gleichsam verlarvt ist. Die Worte, die Ovid in den Mund der Medea legt: video meliora proboque,

[1]) Ibid. Nr. 26.
[2]) Ibid. 2. Teil, Nr. 153.
[3]) Ibid. Nr. 154.

deteriora sequor, bezeugen, daß das wahre Gute oder Ehrbare durch das ergötzliche Gute besiegt wird, das einen größeren Eindruck als jenes auf unsere Seele macht, wenn sie von Leidenschaften beherrscht ist."

Nun vergleiche man die Lösung des heiligen Thomas, ich will nicht sagen mit der dualistischen Lösung des Manichäismus, sondern mit der optimistischen Lösung, wie sie von Malebranche und Leibnitz mit der speciellen Absicht, den Ursprung des Bösen zu erklären, aufgestellt und entwickelt ist; und man sage aufrichtig, ob eine solche Hypothese wohl verdient mit der vom heiligen Thomas gegebenen in Parallele gestellt zu werden? Es ist hier nicht der Ort, den Optimismus zu prüfen; ich will nur hervorheben, daß, während Malebranche und Leibnitz, durch die Sophismen Bayle's angegriffen, zu einer an sich so wenig soliden, als in ihren Konsequenzen traurigen und gefährlichen Voraussetzung greifen, um das Dasein des Bösen mit der göttlichen Güte in Einklang zu bringen, der heilige Thomas das große Problem löst, ohne im geringsten die Vollkommenheiten und Rechte der Gottheit zu schädigen. Und was noch mehr ist: ohne zu seltsamen und gefährlichen Behauptungen seine Zuflucht zu nehmen, löst er alle Schwierigkeiten und antwortet schon im voraus auf die Sophismen Bayle's, die am Ende nur die Wiederaufwärmung der Argumente der alten Epikuräer und Manichäer sind.

„Ein Vater, ein Freund, der die geliebten Personen von allem Übel befreien kann und es nicht thut, kann in dieser Hinsicht nicht gut genannt werden; Gott läßt es also an Güte fehlen, wenn Gott seine Geschöpfe vom Bösen befreien kann und es nicht thut."

„Die Fähigkeit, gegen die moralische Ordnung zu sündigen, die sich beim Menschen findet, kann nicht von einem durch Wesenheit guten Principe, nämlich von Gott, herkommen; denn eine schlechte Sache, wie genannte Fähigkeit, kann nur durch ein anderes böses Princip hervorgebracht sein. Wie also die Fähigkeit Gutes zu thun von Gott, dem Principe des Guten, kommt, muß auch die Fähigkeit, Böses zu wirken, von irgend einem bösen Principe kommen."

Dies sind die zwei Hauptpunkte, um welche sich alle sophistischen Argumente Bayle's und seiner Nachbeter drehen.

Und doch, was ist diese Beweisführung anderes, als eine Wiederholung der Sophismen der Manichäer, die so oft von Tertullian, von Augustin und den übrigen Kirchenvätern und zuletzt vom heiligen Thomas siegreich widerlegt sind? „Jedes weise und vorsorgende

Agens," wirft sich dieser selbst ein,[1]) „schließt soviel als möglich den Defekt und das Übel von den Dingen aus, die es regiert; nun sehen wir aber, daß viele Übel in den Dingen sind; also hat entweder Gott nicht genug Macht, um das Übel in den Geschöpfen zu verhindern, und ist also nicht allmächtig; oder er sorgt nicht passenderweise für alle Geschöpfe." — „Die Wirkung der zweiten Ursache," so lautet der Einwand an einem anderen Orte,[2]) „reduciert sich auf die erste Ursache; nun aber ist das Gute die Ursache des Bösen, wie wir gezeigt haben: also folgt, da Gott die Ursache alles Guten ist, daß alles Böse auch von Gott herkommt." — Dies sind im Grunde die zwei Argumente Bayle's. Wenn es der Plan und Zweck dieses Werkes erlaubte, würde es uns leicht sein, bis zur Evidenz zu beweisen, daß alle einzelnen Entwickelungen dieser zwei Hauptpunkte, die den Inhalt der ganzen Beweisführung Bayle's bilden, in den Schriften des heiligen Thomas vorgesehen, aufgestellt und beantwortet sind.

Es läßt sich leicht erkennen, daß das zweite Sophisma nur einen Schein von Wahrheit hat, weil es unter einer doppelten falschen Voraussetzung auftritt. Weder die Fähigkeit, sich von der moralischen Ordnung zu entfernen, bildet eine Sünde und folglich ein moralisches Übel, weil diese Fähigkeit der freie Wille ist, der ein Gut und eine Vollkommenheit ist; noch darf das Böse von einem anderen Bösen als von einer hervorbringenden Ursache hervorgehen, wenn man nicht sagen will, daß eine Negation des Seins hervorbringende Ursache des Bösen sein könne. Übrigens ist klar, daß man nur nicht die wahre Natur des Bösen und seinen von Thomas gelehrten Begriff der Kausalität zu vergessen braucht, um diese Schwierigkeit zu beseitigen.

Was den ersten Einwurf betrifft, braucht man nur mit den alten Kirchenvätern und besonders mit dem heiligen Augustin zu beachten, daß der absolute Vergleich, den man zwischen dem Begriffe der Güte in Gott und in den Geschöpfen aufstellen will, absurd und unphilosophisch ist. In Gott ist diese Güte von einer unendlichen Macht

---

[1]) Sum. Theol. P. 1. Quaest. 22 art. 2: Omnis sapiens provisor excludit defectum et malum quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse: aut igitur Deus non potest ea impedire (et sic non est omnipotens), aut non de omnibus curam habet.

[2]) Ibid. Quaest. 49 art. 2: Effectus causae secundae reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, sequitur, quod etiam omne malum sit a Deo.

begleitet; und folglich behaupten, Gott mache alles mögliche Gute in den Geschöpfen, würde ebensoviel sein, als sagen, Gott mußte ein unendliches Gute hervorbringen, und war nicht frei in der Mitteilung und Austeilung des Guten hinsichtlich seiner Geschöpfe. Beim Menschen ist die Güte von einer beschränkten Macht begleitet, und man betrachtet ihn nicht als gut in einem absoluten Sinne, sondern er realisiert und teilt alles Gute mit, wie er es kann; denn die Realisation dieses Guten bildet eine innere subjektive Vollkommenheit beim Menschen, was nicht bei Gott der Fall ist, dessen innere, wesentliche und absolute Güte von der Schöpfung unabhängig ist, und ohne dieselbe ebenso bleibt, wie mit derselben.

Der heilige Thomas antwortet im voraus auf den angegebenen Einwurf Bayle's, wobei er seine solide Lehre entwickelt und anwendet, in seiner Antwort den tiefen Gedanken der alten Kirchenväter über diesen Punkt zusammenfassend. „Auf andere Weise muß man von jemand sprechen, der eine einzelne Sache zu besorgen hat, und auf andere Weise vom universalen Agens, das für alle Geschöpfe zu sorgen hat; denn der partikuläre Vorsorger schließt so viel er kann jeden Defekt von dem seiner Sorgfalt anvertrauten Subjekte aus; der universale Vorsorger aber läßt zu, daß ein Defekt in einem Einzeldinge vorkommt, damit nicht das Wohl des Ganzen verhindert wird. Deshalb sagt man, die Korruptionen und Defekte, die man an den Naturdingen beobachtet, seien zum Nachteile des einzelnen Dinges, aber zugleich zum Besten der ganzen Natur, insofern der Defekt eines Dinges zum Wohle eines anderen und auch des ganzen Universums gereicht; denn die Korruption eines Dinges bringt die Produktion eines anderen mit sich, wodurch sich irgend eine Species erhält. Da Gott nun universales Agens ist, dessen Vorsehung sich auf jedes Wesen erstreckt, gehört zu seiner Vorsehung, daß sie gewisse Defekte in einzelnen Dingen zuläßt, damit nicht das vollkommene Wohl des Universums verhindert werde. Denn es ist gewiß; wenn alle Übel verhindert würden, würde auch viel Gutes in der Welt verhindert werden; ohne den Tod von anderen Tieren würde das Leben des Löwen nicht bestehen; wir würden nicht die Geduld der Märtyrer bewundern, wenn nicht die Verfolgung von Seite der Tyrannen wäre. Deshalb sagt der heilige Augustin: „Der allmächtige Gott würde auf keinen Fall zulassen, daß etwas Böses in seinen Werken bestehe, wenn er nicht so mächtig und gut wäre, Gutes aus dem Bösen, das er zuläßt, hervorzubringen."

An einem anderen Orte entwickelt er diese Lehre, wobei er den wahren Ursprung und den wenig philosophischen Grund von dergleichen Irrtümern und der Sophismen angiebt, die zu ihren Gunsten von einigen angeführt zu werden pflegen.[1]) „Diejenigen, welche das Dasein von zwei ersten Principien, ein gutes und ein böses, behaupten, sind in diesen Irrtum durch die nämliche Ursache oder Wurzel geraten, woher andere seltsame Meinungen der Alten ihren Ursprung hatten; nämlich: sie sahen nicht auf die universale Ursache alles Seins, sondern nur auf die beschränkten Ursachen der einzelnen Defekte. Wenn sie so sahen, daß ein Ding hinsichtlich eines anderen wegen der Beschaffenheit seiner Natur schädlich war, schlossen sie hieraus, die Natur jenes Dinges sei schlecht, wie wenn wir z. B. sagen wollten, die Natur des Feuers sei schlecht, weil es das Haus eines Armen verbrannte. Aber das Urteil über die Güte eines Dinges darf nicht nach ihrem Verhältnisse zu irgend einer Einzelwirkung gebildet werden, sondern nach ihrer Wesenheit an sich, und nach ihrem Verhältnisse zum ganzen Universum, in welchem jedes Ding seine weise angeordnete Stelle einnimmt. Ferner; da sie sahen, daß zwei einzelne konträre Wirkungen auch aus zwei einzelnen konträren Ursachen hervorgehen, konnten sie diese Vielheit von einzelnen konträren Ursachen nicht auf eine universale und gemeinsame Ursache zurückführen; und daher kam es, daß sie

[1]) Ibid. Quaest. 49. Art. 3: Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt: quia, scilicet, non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illam esse malam, sicut si quis diceret naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Iudicium autem de bonitate alicujus rei, non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum se ipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet. Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt: sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem: sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis coelestis. Et similiter supra omnia, quae quocunque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

die Mannigfaltigkeit in den Ursachen auch in den ersten Principien annahmen. Allein da es gewiß ist, daß die konträren Dinge in einem gemeinsamen Dinge zusammenkommen, muß man über den einzelnen konträren Ursachen eine universale Ursache annehmen . . . ebenso wie über allen auf irgend eine Weise existierenden Dingen ein erstes Princip des Seins existiert."

Einunddreißigstes Kapitel.

Prüfung des Dualismus; Dasein des Bösen als ersten Principes.

Die Untersuchung des großen Problems über den Ursprung des Bösen und die von uns citierten Worte führen uns von selbst zur Prüfung des Fundamentalprincipes des Manichäismus, oder des Daseins eines wesentlich Bösen, eines ersten aktiven, unabhängigen, positiven Principes der einzelnen Übel. Obwohl der Dualismus und Manichäismus große Verwandtschaft miteinander haben, da der Übergang des ersteren zum zweiten außerordentlich leicht ist, läßt sich doch nicht sagen, daß sie ganz identisch sind. Der Manichäismus nimmt zugleich mit der Gottheit, dem ersten Principe des Guten, eine andere positive Natur an, böse durch ihre Wesenheit, und ewig wie Gott, aber direkte und aktive Ursache und aprioriſcher Grund des Bösen. Der Dualismus nimmt entweder zwei positive und aktive Principien des Guten und des Bösen an, aber beide untergeordnet und abhängig von einem höheren Principe; oder wenn er zwei ewige und unabhängige Principe annimmt, schreibt er bloß dem guten Principe Thätigkeit zu, und bezieht das Böse auf das passive Princip. Dieses ist der Dualismus derjenigen, welche die Ewigkeit der Materie annahmen. Die Geschichte des Dualismus ist ausgedehnter als die des Manichäismus, und seine Irrtümer sind auch entschuldbarer, als die des letzteren.

Da bei den alten Philosophen die Idee des ersten Sündenfalles entstellt und verfälscht war; da die Lehre der Philosophie der Tradition über die wahre Natur des Verhältnisses zwischen dem Unendlichen und dem Endlichem vergessen und verkannt war; da die menschliche Vernunft aus ihren Händen die Idee der Schöpfung, das befruchtende Princip und die einzige Basis, welche die gebieterischen Forderungen der menschlichen Vernunft hinsichtlich der Bestimmung jenes Verhältnisses

allein befriedigen kann, hatte entschlüpfen lassen: konnte die heidnische Philosophie die Klippen des Dualismus nicht leicht vermeiden, wenn sie den Grund des Ursprunges und des Daseins des Bösen angeben wollte. Wir sehen darum, nachdem wir dieses System unter der einen oder der anderen Gestalt bei den Persern, Ägyptern, bei den Philosophen Indiens, und im allgemeinen in allen Philosophien des Orients, ohne die Chinesen auszuschließen, die auch diesen Irrtum annahmen, angetroffen haben, dasselbe im Hellenismus unter einer bestimmteren, konkreteren und mehr wissenschaftlichen Form auftreten, freilich zum größten Teile schon frei von den Mythen und Symbolen, in welche die Philosophie des Orients das System einschloß. Die Dyade des Pythagoras, und die ewige, mit Gott koexistierende Materie Plato's, und das passive Princip der Verwirklichung der endlichen Wesen, sind nur eine Form des Dualismus, mehr philosophisch, wenn man will, als die früheren, weil sie nicht allein den Symbolismus ausschließen, sondern auch den Emanatismus zu verwerfen sich bemühen, der im Dualismus der Philosophie des Orients eingeschlossen war.

Der Manichäismus nun ist eine nähere Bestimmung des alten und fast allgemeinen Dualismus, ist seine gröbste und am wenigsten rationelle und entschuldbare Form, nachdem die christliche Offenbarung die wahre Idee der Schöpfung wiederhergestellt hatte. Es ist in der That klar, daß die Grundansicht des Manichäismus hinsichtlich des Daseins eines unendlich bösen Principes oder Wesens eine dem gesunden Sinne widerstrebende und an sich widersprechende Behauptung ist. Was versteht man in jeder Philosophie oder besser: was versteht der gesunde Sinn aller Menschen unter bös? Gewiß nichts anderes, als die Privation oder den Mangel irgend eines Guten, so zwar, daß ein Böses desto größer heißt, je größer das Gut ist, dessen Mangel es einschließt. Ein unendlich böses Wesen ist also einem Sein gleich, das jede Güte ausschließt. Nun aber ist das, was jeder Güte entbehrt, nichts, weil es, wenn es irgend eine Realität in sich faßte, nicht mehr den unendlichen Mangel an Güte in sich schlösse, da es gewiß ist, daß jede Realität als solche den Begriff des Guten hat. Ein unendlich böses Wesen enthält also einen handgreiflichen Widerspruch; denn wenn man sagt: „Wesen", spricht man eine Realität aus; und wenn man sagt: „unendlich böse", setzt man das Nichtsein dieser Realität, weil das unendlich Böse dasselbe was der unendliche Mangel am Guten ist, und der unendliche Mangel am Guten das Nichts oder das Nichtsein ist.

Jedoch lassen wir die Wortbedeutung beiseite; übergehen wir den gesunden Sinn, und lassen wir für einen Augenblick die Vernunft schweigen; nehmen wir die Hypothese eines positiven unendlich Bösen an d. h. ein reales, ewiges und unabhängiges Wesen, das wegen seiner unendlichen Hinneigung zum Bösen unendlich schlecht oder böse heißt. Um einzusehen, daß eine solche Hypothese ebenso absurd als die erstere ist, braucht man nur zu bedenken, daß ein ewiges Wesen, das durch sich selbst mit absoluter Unabhängigkeit von einem anderen existiert, wie der Manichäismus das erste Princip des Bösen sich denkt, nicht allein die Güte besitzen, sondern auch alle möglichen Vollkommenheiten enthalten muß. In der That; ein Wesen, das durch sich von Ewigkeit und notwendig existiert, existiert entweder nicht, oder hat notwendigerweise alle möglichen Vollkommenheiten, weil es sich nicht selbst das Sein giebt und noch weniger es von einem anderen empfängt; und weil, da es notwendigerweise durch sich selbst existiert, außer ihm nichts vorhanden ist, was seinen Vollkommenheiten Schranken setzen könnte. Es wird also das erste Princip des Bösen nach dem Manichäismus zu gleicher Zeit unendlich schlecht und unendlich gut sein: schlecht im höchsten Grade wegen seiner unendlichen Hinneigung zum Bösen; und im höchsten Grade gut, weil es alle möglichen Vollkommenheiten als notwendiges und durch seine Wesenheit existierendes Wesen besitzt.

Um sich gegen das Absurdum zu schützen, das die Erklärung des Ursprunges des Bösen durch die unabhängige Coexistenz der zwei Principe hinsichtlich der endlichen Absorbtion des Bösen durch das Gute oder umgekehrt mit sich bringt, nahm Bayle seine Zuflucht zu einer ganz grundlosen und zudem unzureichenden Hypothese, um sich gegen das erwähnte Absurdum sicher zu stellen. Er setzt nämlich einen Vertrag zwischen den zwei Principen voraus, sich gegenseitig in der Hervorbringung des Guten und des Bösen nicht hindern zu wollen. Dieser zwischen dem Höchsten Bösen und dem Höchsten Guten vorausgesetzte Vertrag ist entweder gut oder schlecht; wenn das erstere: kann er auf keinen Fall vom Höchsten Bösen angenommen werden, weil die Annahme eines Guten dem ersten unendlich bösen Principe widerstreitet, dem wegen seiner Wesenheit selbst die höchste Hinneigung zum Bösen zukommt. Wenn das zweite: werden wir einen analogen Übelstand antreffen, wenigstens nach der Meinung des Manichäismus, da dieser die Existenz der zwei Principe aufstellen will, weil er das Vorhandensein des Bösen mit dem Dasein eines einzigen Principes,

nämlich des Höchsten Guten, für unvereinbar hält. Es widerstreitet also, daß das gute Princip diesen Vertrag eingehe, wenn er schlecht ist. Also ist ein solcher Vertrag sogar nach den Grundsätzen des Manichäismus selbst eine willkürliche und absurde Hypothese.

Ferner; wenn es dem unendlich guten Principe nicht widerspricht, die Hervorbringung des Bösen von seiten des unendlich schlechten Principes zuzulassen, folgt ganz richtig, daß die Zulassung des Bösen von seiten des Höchsten Guten genügt, um einen hinreichenden Grund seines Ursprunges anzugeben. Wenn also die Hypothese des erwähnten Vertrages angenommen wird, kommt der Manichäismus mit seiner Hauptbehauptung in Widerspruch, wornach er sagt, das Dasein und der Ursprung des Bösen könne keine genügende Erklärung in der Zulassung von seiten des Höchsten Guten finden.

Vernehmen wir jetzt, mit welcher Kraft und Energie der heilige Thomas die Grundsätze des Manichäismus bekämpft, indem er unsere Bekämpfung gleichsam in einen Brennpunkt zusammenfaßt.[1] „Das Höchste Böse muß jede Teilnahme am Guten ausschließen, wie auch das Höchste Gute jenes ist, das absolut von allem Bösen frei ist; nun kann aber kein Böses existieren, das von allem Guten vollständig leer wäre, da vorhin bewiesen ist, daß sich jedes Böse auf irgend etwas Gute stütze. Es giebt also kein Höchstes Böses. Wenn das Höchste Böse existierte, müßte es durch seine Wesenheit schlecht sein, wie auch das Höchste Gute durch seine Wesenheit gut ist. Dieses enthält einen Widerspruch, weil das Böse keine positive Wesenheit hat, wie vorhin bewiesen ist; es enthält also die Setzung eines Höchsten Bösen, des Principes alles Bösen, einen Widerspruch."

„Wenn die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Dinge," sagt er ferner,[2] „aus der Verschiedenheit der Agens hervorgeht, so geschieht

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 3. Cap. 15: Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni; sicut et summum bonum est, quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, cum ostensum sit, quod malum fundatur in bono: ergo nihil est summe malum.

Adhuc: si aliquid esse summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut et summe bonum est, quod per suam essentiam bonum est; hoc autem est impossibile, cum malum non habet aliquam essentiam, ut supra probatam est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium.

[2]) Ibid. Lib. 2. cap. 41: Item, si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur (quod et plures

dies besonders hinsichtlich der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit zwischen dem Guten und dem Bösen (wie einige behaupten), so daß

---

ponunt) de contrarietate boni et mali: ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala a malo. Bonum autem et malum sunt in omnibus generibus; non autem potest esse unum primum principium omnium malorum: cum enim ea quae sunt per aliud, reducantur ad ea quae sunt per se, oportebit principium activum malorum, esse per se malum. Per se autem dicimus tale, quod per essentiam suam tale est: ejus igitur essentia erit mala. Hoc autem est impossibile: omne enim quod est, in quantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat, et conservari appetit. Signum autem est, quia contrapugnat unumquodque suae corruptioni: bonum autem est quod omnia appetunt. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum sit bonum, et aliud malum.

Adhuc: Omne agens agit in quantum est actu; in quantum vero est actu, est unumquodque perfectum: perfectum vero omne, in quantum hujusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, in quantum hujusmodi bonum est: Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. Si autem est malorum primum principium, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono, et malo.

Amplius: Si omne ens in quantum hujusmodi bonum est, malum igitur in quantum est malum, est non ens: non entis autem in quantum hujusmodi, non est ponere causam agentem, cum omne agens agat in quantum est ens actu; agit autem unumquodque sibi simile: mali igitur in quantum hujusmodi est, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam, quae per se sit causa omnium malorum.

Adhuc: Quod educitur praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens, sicut cum quis invenit thesaurum, fodiens ad plantandum: sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi praeter intentionem agentis, cum omne agens aliquod bonum intendat, bonum enim est quod omnia appetunt: malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

Item: Contrariorum agentium sunt contrariae actiones: eorum igitur quae per unam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur, eadem enim actione aqua corrumpitur, et aër generatur. Non sunt igitur propter differentiam boni et mali in rebus inventam, ponenda principia contraria.

Amplius: Quod omnino non est, nec bonum, nec malum est; quod autem est, in quantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid, in quantum est non ens; hoc autem est ens privatum; malum igitur in quantum hujusmodi est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio: privatio autem non habet causam per se agentem, quia omne

alle guten Dinge aus einem guten Principe, und die böſen Dinge aus einem böſen Principe ſtammen. . . . Allein es iſt unmöglich, daß es ein erſtes Princip alles Böſen gebe; denn da ſich alle Dinge, die als ſolche durch ein anderes ſind, auf ein anderes, durch ſich ſo ſeiendes Ding reducieren, müßte notwendig das aktive Princip des Böſen durch ſich böſe ſein. Ein Ding heißt ein ſolches durch ſich, wenn es ſo durch ſeine Weſenheit iſt; es müßte alſo die Natur des genannten Principes durch ihre Weſenheit ſchlecht ſein. Das iſt aber unmöglich; denn alles Exiſtierende iſt als ſolches gut, da jedes Ding ſein Daſein liebt und es zu erhalten ſucht. Der Beweis hiervon iſt, daß jedes Ding ſeiner Zerſtörung widerſteht; und das, was alle begehren, hat den Begriff des Guten."

„Jedes Agens als ſolches beſitzt Aktualität, welche ihrerſeits wieder als ſolche Vollkommenheit involviert; nun iſt jedes vollkommene Weſen als ſolches gut, alſo iſt jedes Agens als ſolches gut. Es kann dem-

---

agens agit in quantum habet formam, et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens impediatur. Relinquitur igitur, quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur unum primum et per se malorum principium: sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cujus effectibus consequitur malum per accidens. Hinc est quod Isaiae dicitur: Ego dominus, et non est alter Deus, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum. . . . Et hoc est quod Gregorius dicit: Etiam mala, quae nulla sua natura subsistunt, creantur a Domino. Sed creare mala dicitur, cum res in se bonas creatas, nobis male agentibus in flagellum format.

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria; qui error primo incoepit ab Empedocle; posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam, et litem, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis. Ex quo videtur, ut Arist. dicit, haec duo, bonum et malum, prima principia contraria posuisse.

Posuit autem et Pythagoras duo prima, bonum et malum; sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum. Ponebat enim haec duo esse genera, sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philosophum in 1. Metaphys. Hoc autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores philosophos sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines, doctrinae Christianae adjungere praesumpserunt: quorum primus fuit Marcion, a quo Marcionitae sunt dicti, qui sub nomine christiano haeresim condidit, opinatus duo sibi diversa principia; quem secuti sunt Cerdoniani, et postmodum Manichaei qui hunc errorem maxime diffuderunt.

nach ein durch seine Wesenheit böses Ding nicht Agens sein; und doch muß, wenn es ein erstes Princip des Bösen giebt, dieses durch Wesenheit böse sein. Es ist darum unmöglich, daß der Unterschied in den Dingen von zwei ersten Principen, einem guten und einem bösen, herrühre."

„Wenn jedes Sein als solches gut ist, muß darum jedes Böse als solches Nichtsein sein; nun aber kann man dem Nichtsein als solchem keine bewirkende Ursache zuschreiben, weil jedes Agens wirkt, insofern es existiert und Aktualität besitzt, und andererseits jedes Agens thätig ist, um irgend eine Realität hervorzubringen; mithin ist es absurd, dem Bösen als solchem eine per se wirkende Ursache zuzuschreiben. Es ist also unmöglich, das Dasein des Bösen auf eine erste Ursache, die eine per se wirkende Ursache alles Bösen wäre, zurückzuführen."

„Was auf keine Weise existiert, kann weder gut noch böse genannt werden; dagegen ist alles Existierende als solches gut. Hieraus folgt, daß ein Ding böse heißt, insofern es einen Begriff des Nichtseins involviert; dies ist das Ding mit der Privation irgend einer Realität, so daß das bös genannte Ding das irgend einer Realität oder einer ihm zukommenden Vollkommenheit beraubte Sein ist; und das Böse ist eben die Privation selbst. Nun hat die Privation nicht eine per se wirkende Ursache, weil jedes Agens wirkt, insofern es Form oder Aktualität hat, weshalb es nötig ist, daß die Wirkung per se des Agens auch an seiner Aktualität teilnehme, weil jedes Agens eine sich ähnliche Wirkung hervorbringt, wenn es nicht accidentell daran gehindert wird. Es ist also klar, daß das Böse keine per se wirkende Ursache haben kann, sondern nur accidentell in den Wirkungen der per se wirkenden Ursachen vorkommt. Somit existiert kein erstes und per se bestehendes Princip des Bösen; man muß vielmehr sagen, das erste Princip aller Dinge ist das erste und einzige Gute, in dessen Wirkungen das Böse accidentell vorkommt. Deshalb heißt es beim Propheten Isaias Kap. 45: Ich bin der Herr, und es ist kein anderer; der ich das Licht bilde und die Finsternis, der ich Frieden gebe, und das Übel schaffe; ich bin der Herr, der dieses alles thut. . . . Hierauf beziehen sich auch die Worte des heiligen Gregor: Auch die Übel, die ihrer Natur nach nichts sind, sind vom Herrn erschaffen; aber man sagt, insofern schaffe er die Übel, als er die von ihm geschaffenen, an sich guten Dinge zu unserer Züchtigung anordnet."

„Die von uns angegebenen Gründe sind hinreichend zur Beseitigung

des Irrtums derer, die zwei erste konträre Principe annehmen, ein Irrtum, der sich zuerst bei Empedokles zeigte, welcher die Freundschaft und die Zwietracht als zwei erste wirkende Principe aufstellte, von welchen die Freundschaft die Ursache der Zeugung, und die Zwietracht die der Vernichtung war. Hieraus scheint nach Aristoteles hervorzugehen, daß er die zwei angegebenen Agens, das eine gut, das andere böse, als erste konträre Principe annahm."

„Auch Pythagoras stellte zwei erste Principe auf, ein gutes und ein böses, aber nicht als formale oder innere Principe, sondern als zwei Gattungen, worunter die übrigen Dinge inbegriffen wären. Diese groben Irrtümer der alten Philosophen, hinlänglich durch die späteren Philosophen widerlegt, wurden von einigen Menschen mit verkehrtem Sinne erneuert und in die christliche Lehre eingeführt. Der erste hiervon war Marcion, von dem die Marcioniten ihren Namen hatten, der diese Häresie in das Christentum einführte, indem er zwei erste konträre Principe lehrte. Ihm folgten die Cerdonianer, und dann die Manichäer, die hauptsächlich diesen Irrtum weiter verbreiteten."

Die historischen Bemerkungen des heiligen Lehrers über den Ursprung dieses Irrtumes sind in voller Übereinstimmung mit dem kosmogonischen Dualismus der heidnischen Philosophie einerseits, und andererseits mit der historischen und logischen Entwickelung der Häresie. Bekanntlich bildete dieses absurde System einen Teil von den Irrtümern der meisten gnostischen Sekten, die der Kirche in den ersten Jahrhunderten so viel zu schaffen machten; und wenn es von Manes seinen Namen hatte, kam dies von der größeren Entwickelung, welche diese Lehre von ihm erhielt; und besonders von dem Geiste des Proselytismus, den er ihr aufprägte.

Übrigens kann man nicht umhin, hier eine erhabene Metaphysik und eine kräftige Beweisführung anzuerkennen, die den Manichäismus verfolgt und ihn von seinen ersten Anfängen bis zu seinen letzten Konsequenzen bekämpft; eine Metaphysik und Beweisführung, die in Verbindung und Vereinigung mit der tiefen Lehre desselben heiligen Lehrers über die Natur und Einheit der Wahrheit die ebenso absurde als gefährliche Behauptung Bayle's in der Wurzel zerstört, wenn dieser sagt: der Manichäismus sei absurd, a priori betrachtet; aber wahr, a posteriori betrachtet.

Die Aussprache allein einer solchen Meinung, im offenen Gegensatze zu den Grundprincipien der Philosophie, genügt zu ihrer Widerlegung. Wird vielleicht die Repugnanz zwischen Subjekt und Prädikat

sich in Konvenienz und Harmonie umändern, je nachdem wir das Verhältnis der zwei Terminen a priori oder a posteriori betrachten? Wird vielleicht die reale Existenz der Dinge, ausgedrückt mit dem Worte „wahr", sich nach unserer Auffassungsweise der Dinge ändern? Heißt das nicht sagen die Dinge gingen vom Sein zum Nichtsein über, und umgekehrt, je nach unserer Auffassungsweise? und unser Gedanke sei die Norm und Ursache des realen Seins der Dinge? Nein! die Wahrheit ändert sich nicht, so lange die Objekte, worauf sie sich bezieht, sich nicht ändern; denn mittels dieser Objekte gelangt sie zu Gott, der unveränderlichen, essentiellen Wahrheit; und von dieser steigt sie zu unserem Verstande in gewisser Weise ebenso unveränderlich herab, wie sie in Gott selbst ist, der ihr aprioriſcher, uranfänglicher Grund ist.

Auf jeden Fall kann die Wahrheit, die das Sein ist, nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein, wie auch das Medium beschaffen ist, durch welches man sie betrachtet, wenn man nicht die menschliche Vernunft vernichten und zum absoluten Skepticismus kommen will, der die Leugnung jeder Wahrheit und jeder Intelligenz ist.

Vor Schlusse dieses Kapitels sei es erlaubt, daran zu erinnern, daß der heilige Thomas bei Entwickelung seiner herrlichen und vollständigen Theorie über das Böse immer das treue Echo des heiligen Augustin ist. Dieser eminente Geist, ungeachtet der Schwankungen, in welche der Manichäismus ihn für einen Augenblick brachte, stellt die zwei Hauptpunkte auf, um welche die Theorie des heiligen Thomas sich dreht, indem er vom ersten Principe jeden Begriff des Bösen fern hält und den unmittelbaren Ursprung der Sünde im freien Willen sucht.

„Obgleich ich," sagt er,[1]) „immer fest glaubte, daß du mein Herr und wahrer Gott! unvergänglich, unveränderlich und durchaus fern von allem Wechsel und Veränderung seiest, und nicht allein unsere Seele, sondern auch die Körper, überhaupt alle Kreaturen geschaffen; sah ich doch noch nicht klar ein, welches die Ursache des Übels oder des Bösen sei. Das erkannte ich wohl, daß, welches auch die Ursache sein möge, ich so suchen müsse, daß ich mich hierdurch nicht genötigt sähe, zu glauben, daß Du, mein unveränderlicher Gott und Herr! einen Wechsel oder eine Veränderung erlittest, damit ich beim Suchen nach der Ursache des Bösen nicht selbst schlecht würde. So war ich

[1]) Bekenntnisse. Buch 7. Kap. 3.

beim Suchen so sicher, nicht auf jenen Abweg zu geraten, als ich überzeugt und sicher war, daß die Lehre der Manichäer nicht wahr sei, die ich von ganzem Herzen floh und verabscheute; denn ich sah klar ein, daß jene beim Suchen nach der Ursache und dem Ursprunge des Bösen voller Schlechtigkeit waren und eher glaubten, daß Deine Natur und Substanz Böses in sich erfahre, als daß ihre Natur schlecht thue oder handle."

„Ich strengte mich so viel ich konnte an, zu verstehen, was ich gehört hatte, nämlich: daß der freie Wille die Ursache des Bösen sei, das wir begehen; und Dein gerechtes Gericht die Ursache des Übels, das wir erdulden. Aber ich konnte dies nicht klar und deutlich einsehen. Und wenn ich auch die Aufmerksamkeit meines Geistes von dieser tiefen Finsternis abzulenken suchte, stürzte ich doch wieder hinein; und ebensovielmal ich mich herauszuwinden bemühte, ebenso oft stürzte ich auch wieder hinein."

„Ich wandte mich ein wenig zu Deinem Lichte, da ich ebenso gewiß wußte, daß ich einen eigenen Willen als ein eigenes Leben hatte. Wenn ich etwas wollte oder nicht wollte, war ich sehr gewiß, daß ich selbst und kein anderer es sei, der jenes wollte oder nicht wollte; und so erkannte ich beinahe schon, daß hier die Ursache und das Princip meiner Sünde liege."

„Auch sahe ich, wenn ich etwas gezwungen und wider meinen Willen that, daß dieses mehr leiden als handeln war; und dies hielt ich nicht für Schuld, sondern für Strafe, womit ich von Dir gerechterweise gestraft wurde, den ich immer für gerecht erkannte."

„Aber andere Male sagte ich: Wer hat mich gemacht? Bist Du es nicht, mein Gott! der nicht allein gut, sondern die Güte selbst ist? Woher ist mir nun gekommen, daß ich unordentlich Dinge liebte, und ordentlich andere Dinge nicht liebte, so daß dieser Widerspruch die gerechte Strafe für jenen ungerechten Willen war? Wer legte in mich dieses Gift hinein? Wer gab diese bittere Wurzel in meine Seele, da ich doch ganz und gar von meinem liebreichsten Gott gemacht bin?"

„Es ist also klar," sagt er ferner,[1]) „daß, wenn die Geschöpfe ihrer ganzen Güte beraubt wären, sie absolut aufhören müßten, zu sein; mithin so lange sie Sein haben, haben sie auch irgend eine Güte; und so ist es also gewiß, daß alle seienden Dinge gut sind. Dies beweist klar, daß das Böse, dessen Princip ich suchte, nicht irgend eine

[1]) Ibid. Kap. 12.

Substanz ist; denn wenn es das wäre, würde es irgend ein Gut sein. Es mußte also entweder eine unvergängliche Substanz sein, und das wäre ein sehr großes Gut; oder eine vergängliche Substanz, die, wenn sie nicht irgend eine Güte hätte, nicht zerstört werden könnte."

„So kam ich dahin, klar einzusehen, und Du offenbarteſt es mir, daß alle von Dir gemachten Dinge gut seien, und daß es in der ganzen Welt nicht eine Substanz gebe, die Du nicht erschaffen."

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Die Idee der Ursache. Die bewirkende Kausalität.

Wenn wir ein Ding denken, das vom Nichtsein zum Sein übergeht und zugleich ein anderes Ding, das den Grund dieses Überganges enthält; so haben wir die Idee der Ursache. Wie auch die Natur der Wirkung beschaffen sein mag, die den Übergang und die Umänderung des Nichtseins ins Sein begleitet oder beendet; so kann doch die Vernunft die Verwirklichung dieser substantiellen oder accidentellen Wirkung nicht auffassen, ohne sie auf ein anderes Sein zu beziehen, durch dessen Einfluß diese Wirkung geschieht. Daher kommen die zwei Grundsätze: „Das Nichts kann nicht Ursache von etwas Realem sein;" und: „es giebt keine Wirkung ohne Ursache"; Grundsätze, welche die notwendigen Beziehungen zwischen diesen beiden Begriffen ausdrücken.

Und in Wahrheit; wenn die Wirkung, d. h. ein Ding, das vorher nicht existierte und erst zu sein anfing, ein Widerspruch ist, wenn es kein Ding giebt, das eine Bedingung dieses Überganges ist, indem es das Ding vom Nichtsein zum Sein übergehen läßt; ist es nicht weniger widerspruchsvoll, daß das Nichts den Begriff der Ursache hinsichtlich irgend eines realen Seins, so unvollkommen es auch sei, habe. Balmes hat demnach sehr recht, wenn er vom ersten obigen Grundsatze sagt: [1]) „Man kann nicht beweisen, warum das Prädikat der Existenz in der Idee der Ursache klar enthalten ist. Das, was Ursache ist, ist; wenn es nicht ist, ist es nicht Ursache. Die Ursache behaupten, und leugnen, daß sie sei, heißt behaupten und leugnen zu gleicher Zeit. Also ist der ausgesprochene Satz ein Grundsatz. Um

---

[1]) Filos. Fund. Lib. 10. cap. 4.

uns von seiner Wahrheit zu überzeugen, brauchen wir nur auf die Ideen der Ursache und des Seins zu sehen, und wir werden die Idee des Seins in der der Ursache klar enthalten finden. Die von mir gegebene Auseinandersetzung soll nicht als ein Beweis angesehen werden, sondern als eine einfache Erläuterung, damit man die zwei Ideen besser vergleichen könne. Wer sie miteinander ordentlich vergleicht, bedarf keines Beweises; er wird es durch Anschauung sehen; dies bildet den Charakter des Grundsatzes."

Der heilige Thomas wendet diesen Grundsatz häufig an. Diejenigen, welche seine Werke gelesen haben, werden sich ohne Zweifel erinnern, daß nicht wenige von seinen kräftigen Vernunftschlüssen sich auf diese Grund- und Hauptwahrheit stützen: Effectus in actu, requirit causam in actu. Nihil operatur, nisi in quantum est in actu. Nihil agit, nisi ens in actu. Unumquodque agit, in quantum ens in actu. Diese und andere analoge Sätze, die bei jedem Schritte in den Schriften des heiligen Thomas vorkommen, sind nur der Ausdruck des erwähnten Grundsatzes; und mit ihnen will er sagen, daß die Idee der Ursache notwendig die des Seins einschließt, und daß die Kausalität von der Existenz als von der notwendigen Bedingung abhange.

Da die Hervorbringung einer Wirkung durch den Konkurs und die Mitwirkung verschiedener Ursachen bestimmt sein kann, hat man *diese Ursachen je nach der Art des Verhältnisses, in welchem sie zu der Wirkung stehen, in vier Arten eingeteilt*. Ein Beispiel wird besser als Worte die verschiedene Natur der vier Arten von Ursachen klar machen. Ein Bildhauer, der einen Marmorblock zu einer schönen Statue umschafft, hat den Begriff oder Charakter der *bewirkenden* Ursache hinsichtlich derselben; der Marmor, der ihm für die Wirkung dient, ist die *materielle* Ursache; die Gesamtheit der Linien und die Anordnung der Teile, die im Marmor die Darstellung einer Person bestimmen, heißt *formale* Ursache; und endlich, was den Bildhauer zur Ausführung der Arbeit bewog, heißt *finale* Ursache. Die Bedingung der Existenz, die Idee des Seins und das Verhältnis zur Wirkung finden sich auf die eine oder andere Weise in allen diesen Arten von Ursachen eingeschlossen.

Die innigen Beziehungen, welche die Idee der *bewirkenden Ursache* mit den weittragendsten Fragen der Philosophie hat, und die unklaren Meinungen einiger Philosophen über den Begriff und die Anwendungen der *bewirkenden Kausalität* machen einige Aufklärungen über diesen Punkt notwendig.

Das in der bewirkenden Ursache enthaltene Verhältnis hinsichtlich ihrer Wirkung ist weder ein Verhältnis von einfacher Präcedenz, da die Natur und die Verhältnisse der bewirkenden Ursache so sein können, daß sie keine bestimmte Zeitdauer erfordern, indem die Wirkung augenblicklich geschehen kann; noch darf es auch ein Successionsverhältnis genannt werden, weil die einfache Aufeinanderfolge von zwei Erscheinungen nicht notwendig den Begriff der bewirkenden Ursache einschließt. Alle wissen, daß der auf die Behauptung: post hoc, ergo propter hoc, gestützte Schluß falsch sein würde. Der Tag folgt auf die Nacht, und die Finsternis auf das Licht; allein es ist nicht erlaubt hieraus zu folgern, daß die Nacht die bewirkende Ursache des Tages oder die Finsternis die des Lichtes sei. Auch genügt die Koexistenz nicht, obwohl sie bei zwei Erscheinungen beständig notwendig ist, um die Idee der bewirkenden Kausalität zu bilden. Die Konnexion und Konkomitanz zwischen zwei Wesen können vorhanden sein, ohne daß das eine die Ursache des anderen ist.

Die gleichzeitige Existenz der Wärme und des Lichtes ist nicht genügend, um mit Sicherheit behaupten zu können, daß das eine die Ursache des anderen ist, da es sehr möglich ist, daß die beiden aus einer Natur hervorgehen, die ihre gemeinsame Ursache ist. Es muß deshalb die bewirkende Kausalität auf die physische und reale Aktion bezogen werden, insofern sie sich von der moralischen Aktion oder Motion unterscheidet.

Mittels des Selbstbewußtseins die Anschauung unserer eigenen Aktionen habend, können wir diese Kenntnis den anderen mitteilen; in dieser Aktion haben wir das unmittelbar Fundameent, um zur Idee der bewirkenden Ursache zu gelangen; denn in ihr finden wir den Begriff von dem, was wir Wirkung nennen. Wenn wir ein Wesen denken, das durch eine reale und physische Aktion eine Wirkung oder irgend eine Veränderung in einem Subjekte hervorbringt oder hervorbringen kann, so haben wir eine bewirkende Ursache aufgefaßt, sei es, daß diese Aktion für sich allein zur Hervorbringung der Wirkung genügt, sei es, daß sie der realen Mithilfe von anderen partiellen Ursachen bedarf, aber zugleich das ausschließt, was zur Hervorbringung der genannten Wirkung als removens, prohibens und als einfache conditio sine qua non mitwirkt. Die Aktion ist also das, was das eigentliche und unmittelbare Verhältnis der causa efficiens bildet und gründet, und sie von allem anderen unterscheidet. Deshalb sagten die Scholastiker mit viel Recht, die Kausalität der causa

efficiens bestände in der Aktion: Causalitas causae efficientis est agere.

Indessen, wenn sie dies behaupteten, bezogen sie es auf die causa efficiens, in aktueller Thätigkeit betrachtet, oder wie sie sagten: in actu secundo; denn sie trugen Sorgfalt, einen ebenso wichtigen als radikalen Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen hinsichtlich des Begriffes der causa efficiens aufzustellen. In Gott bildet und bezieht sich die bewirkende Kausalität immer auf die Aktion; denn da Gott reiner Akt ist und jede innere Veränderung ausschließt, ist seine Aktion ewig in ihm selbst, und seine Aktivität immer in actu secundo; so daß alle Übergänge und Veränderungen sich ausschließlich auf die Wirkung oder den Terminus der göttlichen Aktion beziehen, indem sich die Wirkungen außerhalb Gottes nach den Bedingungen vollziehen, die ihnen sein allmächtiger und absolut freier Wille in Betreff dieser Terminen vorschreibt. Die Kreaturen aber als causae efficientes können in actu primo oder in actu secundo betrachtet werden. Sie sind causa efficiens im ersteren Sinne, wenn man sie mit der Aktivität, Kraft oder Fähigkeit betrachtet, die Wirkung hervorzubringen, aber ohne aktuell diese Aktivität zu üben. Die causa efficiens in actu secundo schließt die Ausübung jener Aktivität oder die aktuell wirkende Ursache ein. Ich habe die hinreichende Kraft oder Aktivität, um das vor mir liegende Buch zu bewegen; aber ich will es nicht bewegen: dies ist die causa efficiens in actu primo; ich lege nun meine Hand an das Buch und bewege es wirklich; ich bin alsdann die causa efficiens in actu secundo dieser Bewegung.

Hieraus geht auch die Verschiedenheit zwischen dem Begriffe der absoluten Ursache und der relativen Kausalität, die einzige, die der Kreatur zukommt, hervor. Der Begriff der absoluten Ursache findet sich streng genommen allein in Gott; denn seine Kausalität allein erfreut sich einer absoluten Kraft und Unabhängigkeit hinsichtlich der Hervorbringung jedweder Wirkung, während jede geschaffene Ursache notwendig irgend eine Abhängigkeit, wenn nicht von anderen Ursachen, so doch wenigstens von der Ersten Ursache einschließt. Der vorhin citierte Balmes[1]) erkennt diese Grundverschiedenheit an und entwickelt diese Idee mit jener lichtvollen und schlagenden Beweisführung, die seine philosophischen Werke auszeichnen.

„Für den vollständigen Charakter einer absoluten Ursache sind

[1]) Filos. Fund. Lib. 10. Cap 9.

zwei Bedingungen unerläßlich: 1) die Notwendigkeit der Existenz von A für die Existenz von B; 2) daß die Existenz von A hinreiche, damit B existieren könne, ohne daß irgend etwas anderes nötig wäre.

Diese Bedingungen können in folgenden Sätzen formuliert werden:

Wenn B existiert, existiert A.

Wenn nur A existiert, so reicht dies hin, damit B existieren kann.

Wenn zwischen zwei Objekten eine solche Beziehung vorhanden ist, welche diese beiden Sätze zu gleicher Zeit wahr macht, dann ist die Beziehung *absoluter* Kausalität vorhanden."

Er sagt ferner:[1]) „Alle in Succesion der Zeit auf notwendige Weise und in fester Ordnung verknüpften Phänomene verlieren ebenfalls das Verhältnis von Ursache und Wirkung, wenn man ihnen nicht etwas Neues hinzufügt, das die Anwendung dieser Ideen rechtfertigt; denn wenn auch die konstante Ordnung uns berechtigt zu sagen: Wenn A kommt, wird B kommen, und dann C, und dann D u. s. w., so kann man doch nicht sagen, daß in der Existenz von A alles *Hinreichende* vorhanden ist für die Existenz von B; und in der Existenz von B, für die von C; es sei denn, daß wir außerhalb der Reihe etwas voraussetzen, das als eine unerläßliche Bedingung dazu beitragen muß."

„Der erste Satz: Wenn B existiert, existiert A, ist wahr rücksichtlich jeder Ursache, der notwendigen, wie der freien. Der zweite Satz ist ebenfalls auf beide Arten von Ursachen anwendbar. Es ist nötig, darauf zu achten, daß der Satz nicht sagt: Wenn A existiert, wird B existieren; sondern: daß die Existenz von A hinreicht, damit B existieren kann. Wenn durch das Setzen von A notwendig B gesetzt würde, dann wäre die Ursache notwendig; wenn aber durch das Setzen von A nur das für die Existenz von B Hinreichende gesetzt wird, dann bleibt die Ursache frei; denn es wird nicht die Existenz von B, sondern nur die Möglichkeit der Existenz behauptet."

„Wenden wir diese Lehre auf die erste Ursache an. Wenn die Welt existiert, so existiert Gott; dieser Satz ist absolut wahr. Wenn Gott existiert, so existiert die Welt; dieser Satz ist falsch; denn während Gott existiert, könnte die Welt auch nicht existiert haben. Wenn Gott existiert, so kann die Welt existieren, d. h. in der Existenz Gottes liegt das für die Möglichkeit der Existenz der Welt Hinreichende: dieser Satz ist wahr; denn auf das unendliche Wesen gründet sich die

[1]) Ibid. num. 106.

Möglichkeit der endlichen Wesen, und in ihm ist hinreichende Macht vorhanden, ihnen die Existenz zu geben, wenn sein freier Wille es so will."

„Wir haben schon gesehen," sagt er ferner,[1]) „daß die reine Idee der absoluten Kausalität die Wahrnehmung folgender drei Bedingungen ist: der Notwendigkeit der einen Sache für die Existenz der anderen; der Zulänglichkeit der ersten allein für die Existenz der zweiten; und endlich (wenn die Ursache frei ist) des Willensaktes, der notwendig ist, um die Wirkung zu realisieren. Diese drei Bedingungen finden sich absolut und vollkommen in der ersten Ursache; denn nichts kann existieren, ohne daß Gott existierte; und für die Existenz irgend eines Objektes genügt die Existenz Gottes, mit dem freien Willen, das Objekt zu schaffen. Es ist evident, daß die Kausalität nicht auf dieselbe Weise in den zweiten Ursachen verstanden werden kann; bei keiner von ihnen kann es stattfinden, daß ihre Existenz absolut notwendig wäre für die einer anderen Wirkung; denn Gott könnte diese hervorbringen mittels eines anderen sekundären Agens oder unmittelbar durch sich selbst; und auch nicht, daß ihre Existenz allein hinreichend sei für die Existenz der Wirkung; denn alles, was existiert, setzt voraus und bedarf die Existenz der ersten Ursache."

„Die Idee der Kausalität, auf Gott angewendet, bezeichnet also etwas ganz anderes, als wenn sie auf die zweiten Ursachen angewendet wird; dies hätte man nicht vergessen sollen, um nicht über die zweiten Ursachen Fragen zu stellen, bevor man die Bedeutung des Wortes „*Ursache*" ganz genau festgestellt."

Diese Entwickelung der Kausalitätsidee in ihren Verhältnissen zur *ersten* Ursache und zu den *zweiten* Ursachen, die uns hier der gelehrte spanische Philosoph mit so viel Exaktheit und Wahrheit darbietet, kann als eine Anwendung und als ein Ausdruck der tief philosophischen Lehre des heiligen Thomas über die Bedeutungsanalogie, welche die absolute Vollkommenheiten ausdrückenden Namen einschließen, wenn man sie Gott und den Kreaturen beilegt, angesehen werden. Die Namen von Weisheit, Güte, Ursache, Intelligenz und andere ähnliche, die in ihrem eigentlichen Begriffe keine Unvollkommenheit, sondern vielmehr Vollkommenheit involvieren, können gleicherweise von Gott und den geschaffenen Wesen ausgesagt werden. Wenn man sie von Gott aussagt, ist diese Aussage nicht allein unter dem Kausalitäts-

[1]) Ibid. Cap. 10.

begriffe d. h. insofern Gott die Ursache aller Vollkommenheiten in den Geschöpfen ist, wahr, sondern sie ist auch wesentlich wahr; denn die durch die Namen bezeichneten Vollkommenheiten finden sich wirklich in der göttlichen Natur. Indessen die absolute Gleichheit der Wesenheit und des Daseins in Gott zugleich mit der vollkommenen Einheit und Einfachheit seiner Natur machen, daß die Namensgemeinsamkeit sich nicht auf die reale und vollkommene Sachgemeinsamkeit oder Sachgleichheit ausdehnt; denn die objektive Bedeutung der genannten Namen ist bei Gott und bei den Geschöpfen sehr verschieden. Die Wichtigkeit des Gegenstandes und die tiefen Reflexionen, die der heilige Lehrer bei Entwickelung dieser Lehre, die in unmittelbarstem Zusammenhange mit den Hauptfragen der Ontologie und Theodicee steht, ausspricht, nötigen uns, einige seiner Stellen herzusetzen.[1])

---

[1]) Sum. Theol. 1. P. Quaest. 13. art. 2: De nominibus, quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens et hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt, quod cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deum non hoc modo est sicut res inanimatae, et similiter accipiendum est in aliis.

Alii vero dicunt, quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata; ut cum dicimus: Deus est bonus, sit sensus: Deus est causa bonitatis in rebus; et eadem est ratio in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionem posset assignari ratio, quare quaedam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum. Unde si nihil aliud significatur, cum dicitur: Deus est bonus, nisi: Deus est causa bonorum; poterit similiter dici, quod est corpus, quia est causa corporum. . . .

Secundo, quia sequeretur, quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso, sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum, quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum.

Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius, quod sic patet: Significant enim ista nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra,

„In Betreff der Namen, die von Gott absolut und affirmativerweise ausgesagt werden, als die Namen ‚gut, weise,' und andere ähnliche, hat es verschiedene Meinungen gegeben. Einige sagten, daß, obwohl man alle diese Namen positiv von Gott aussage, sie dennoch erfunden seien, mehr um von Gott etwas zu entfernen oder zu leugnen, als um von ihm etwas zu behaupten. Folgerichtig behaupteten sie, daß, wenn wir sagen, Gott sei lebendig, wir bloß bezeichnen wollen, Gott existiere nicht auf eine den leblosen Geschöpfen ähnliche Weise; und dasselbe gelte auch von den anderen Namen."

„Andere sagen, diese Namen wären aufgestellt, um sein Verhältnis zu den geschaffenen Dingen zu bezeichnen, so daß, wenn wir sagen: Gott ist gut, der Sinn kein anderer ist, als: Gott ist die Ursache der Güte in den Geschöpfen; und ebenso auch bei den anderen Namen."

„Aber beide Meinungen scheinen falsch zu sein, und zwar aus drei Gründen. Erstens, in keiner der genannten Meinungen wird man den Grund angeben können, warum man einige Namen Gott zuschreibt oder ihm zukommen läßt, und andere wieder nicht; denn Gott ist Ursache der Körper sowohl als auch Ursache des Guten. Wenn man deshalb mit den Worten: Gott ist gut, weiter nichts bezeichnet, als daß Gott die Ursache der guten Dinge sei, so wird man auch sagen können: Gott ist Körper, weil er die Ursache der Körper ist." . . .

„Zweitens, würde hieraus folgen, daß alle auf Gott angewandten Namen von ihm per posterius ausgesagt werden; wie z. B. das Wort ‚gesund' per posterius von der Medizin gesagt

---

quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unaquaeque creatura in tantum eum repraesentat et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem consequuntur. . . .

Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus; sed est sensus: Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem, sed potius e converso; quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini: In quantum bonus est sumus.

wird; denn diese bezeichnet blos das Ursacheſein der Geſundheit des Tieres oder des Menſchen, der per prius geſund heißt."

„Drittens iſt es gegen die Intention derjenigen, die genannte Namen auf Gott anwenden; denn wenn ſie ſagen: Gott iſt lebendig, wollen ſie etwas mehr bezeichnen, als: Gott ſei die Urſache unſeres Lebens, oder daß er ſich von den lebloſen Körpern unterſcheide."

„Man muß alſo ſagen, daß dieſe Namen die göttliche Weſenheit bezeichnen und von Gott weſentlich ausgeſagt werden, daß ſie ihn aber nicht adäquat darſtellen und bezeichnen, was alſo bewieſen wird: Dieſe Namen bezeichnen Gott, wie er von unſerer Vernunft erkannt wird; und da unſere Vernunft Gott durch die Geſchöpfe erkennt, erkennt ſie ihn auf die Weiſe, wie er in den Geſchöpfen und durch die Geſchöpfe dargeſtellt werden kann. Es iſt früher bewieſen, daß Gott in ſich alle Vollkommenheiten der Geſchöpfe enthält als abſolutes und durchaus vollkommenes Weſen. Es ſtellt jede Kreatur ihn dar und iſt ihm ähnlich, inſofern ſie irgend eine Vollkommenheit beſitzt; aber die Kreatur ſtellt Gott nicht dar als ein Weſen derſelben Art oder derſelben Gattung, ſondern als ein weit über die Kreatur hinausgehendes Princip, zu deſſen adäquater Imitation die Wirkung durchaus nicht gelangt, wenn ſie auch eine unvollkommene Ähnlichkeit des genannten Principes erreicht." . . .

„Man muß folglich ſagen, daß die erwähnten Namen die göttliche Weſenheit wohl bezeichnen, aber unvollkommen, wie auch die Geſchöpfe ſelbſt dieſe göttliche Weſenheit unvollkommen darſtellen. Wenn man alſo ſagt: Gott iſt gut; ſo iſt der Sinn nicht: Gott iſt die Urſache der Güte, oder Gott iſt nicht ſchlecht; ſondern der Sinn iſt: jenes, was wir Güte in den Geſchöpfen nennen, präexiſtiert in Gott, jedoch auf eine erhabenere und vollkommenere Weiſe. Hiernach iſt alſo Gott nicht deswegen gut, weil er die Güte verurſacht, vielmehr im Gegenteil, weil er gut iſt, teilt er ſeine Güte den Dingen mit, nach jenem Worte des heiligen Auguſtin: „Inſofern er gut iſt, ſind wir."

„In den Gott beigelegten Namen," ſagt er ferner,[1]) „muß man

[1]) Ibid. art. 3: In nominibus quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi, qui creaturis competit.

zweierlei betrachten, nämlich: die bezeichneten Vollkommenheiten selbst, als Güte, Leben und andere ähnliche; und die Bezeichnungsweise. Was die durch diese Namen bezeichneten Dinge betrifft, so kommen sie Gott eigentlich und noch mehr als den Geschöpfen zu, und werden von ihm per prius ausgesagt; allein was die Bezeichnungsweise betrifft, werden sie nicht eigentlich von Gott ausgesagt; denn sie haben die Bezeichnungsweise, wie sie den Geschöpfen zukommt."

Das ontologische Fundament und die Hauptbasis der erhabenen, hier vom heiligen Thomas entwickelten Lehre sind schon in seinen Quaestiones Disputatae angegeben. Dort lehrt er, daß der erste Ursprung der Bezeichnungs-Verschiedenheit und -Analogie, welche diese Namen hinsichtlich Gottes und der Geschöpfe erfahren, in der realen und absoluten Gleichheit des Wesens und der Existenz in Gott zu suchen sei, eine Gleichheit, die bei den endlichen Substanzen nicht zu finden ist. Wir können sehr wohl die Univokation der Menschheit hinsichtlich Petrus und Paulus auffassen; denn wir können das menschliche Wesen als eine vielen Individuen gemeinsame Sache auffassen; aber wir können diese Univokation nicht haben und können diese Einheit nicht bilden, wenn wir sie nicht von der Existenz trennen, die wesentlich singulär ist und nicht in den univoken, vielen gemeinsamen Begriff eintreten kann; mit anderen Worten: das Existieren des Petrus ist notwendig immer verschieden vom Existieren des Paulus, wie sonst auch die Einheitsweise beschaffen sein mag, die man ihren Wesenheiten zuschreibt. In Gott dagegen ist das Existieren absolut identisch mit der Wesenheit, wie auch mit jedweder Vollkommenheit, die wir in ihm denken; und dies ist der aprioriſche Grund, warum diese Vollkommenheiten keine vollkommen identische Bezeichnung bei Gott und bei den Geschöpfen haben.

„Es ist unmöglich," sagt er,[1]) „daß irgend etwas im univoken Sinne von Gott und von den Geschöpfen ausgesagt werde. In allen univoken Dingen ist der durch den Namen bezeichnete Begriff oder die Realität allen gemeinsam, welche diese univoke Bezeichnung haben. So sind in Betreff der Bedeutung oder Bezeichnung dieses Namens die univoken Dinge in etwas gleich. . . . Die Kreatur jedoch, so sehr sie auch Gott nachahmt oder an ihm teilnimmt, kann niemals dahin gelangen, daß ihr ein Ding auf dieselbe Weise zukomme, wie Gott; denn die Vollkommenheiten, die in verschiedenen Individuen

[1]) Quaest. Disp. De Scient. Dei. Art. 11.

derselben Gattung oder derselben Art angetroffen werden, können diesen Individuen hinsichtlich der Wesenheit gemeinsam sein, werden aber immer hinsichtlich der Existenz verschieden sein. Dagegen ist alles, was in Gott ist, seine Existenz; denn wie das Wesen in ihm dasselbe wie das Existieren ist, ist auch das Wissen in ihm dasselbe, was Weisesein ist. Da es also unmöglich ist, daß die eigentümliche aktuelle Existenz eines Dinges sich einem anderen mitteilen ließe, ist es auch unmöglich, daß die Kreatur dahin gelangt, irgend eine Vollkommenheit auf dieselbe Weise wie Gott zu besitzen, wie sie ebenfalls auch nicht auf dieselbe Weise Existenz haben kann. Etwas Ähnliches würde bei uns stattfinden; denn wenn in Petrus der Begriff oder das Wesen des Menschen nicht von seinem Existieren verschieden wäre; würde es unmöglich sein, das Wort „Mensch" univok von Petrus und Paulus, die verschiedene Existenz haben, auszusagen."

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Ein Wort über den Occasionalismus.

Eines der beklagenswertesten Resultate der unter dem Namen des Cartesius vollbrachten philosophischen Revolution, an deren Ausbruche dieser aus allen Kräften mithalf, wenn er auch nicht gerade die Initiative ergriff und ihre erste Ursache war: eine der Früchte der skeptischen und rationalistischen Methode dieses Philosophen war ohne Zweifel die traurige Tendenz, die alten Irrtümer der heidnischen Philosophie wieder aufzuwärmen und in Scene zu setzen, obwohl diese Irrtümer in ihrem Schoße die größten Gefahren für die Moral und Religion bargen. Das Resultat der anmaßenden und stolzen Prätensionen dieses Philosophen, der das ganze wissenschaftliche Gebäude von der Basis bis zur Spitze von neuem aufführen wollte, und der zur Erreichung dieses Zieles zum Ausgangspunkte eine wesentlich skeptische und rationalistische Methode, ein enges, exklusives, rein psychologisches und darum ungenügendes Princip wählte, das das ganze Gebäude der Wissenschaft tragen sollte, konnte kein anderes als ein sehr klägliches sein.

Was ist denn die Ursache dieser Menge von groben Irrtümern und gefährlichen Meinungen, welche die philosophische Wissenschaft seit einigen Jahrhunderten bis heute verunstalten, indem sie die thörichten

Lehren Indiens und die rationalistischen Spekulationen der griechischen Philosophie wieder aufwärmt? Antwort: die von Cartesius und seinen Schülern proklamierte übertriebene und darum gefährliche Denkfreiheit; eine Freiheit, die bei Cartesius von dem mehr oder weniger vollständigen Vergessen der wissenschaftlichen und religiösen Tradition, der unentbehrlichen Grundlage der katholischen Philosophie, begleitet ist. Dies ist eine der Hauptursachen der Existenz dieser Erscheinung.

Cartesius hatte schon indirekt die christliche Gottesidee verdunkelt, indem er seinen Beweis des Daseins Gottes auf ein radikal fehlerhaftes Ratiocinium, oder doch wenigstens auf ein der Kontroverse unterworfenes Ratiocinium, fast ausschließlich stützen wollte, weil seine ganze Stärke von der realen, in der Idee des notwendigen Seins enthaltenen Existenz abhängt. Und doch, wie Balmes mit Recht bemerkt,[1]) „schließt die Idee des notwendigen Seins die Existenz ein, aber nicht die reale, sondern die logische oder gedachte; denn wenn wir auch die Idee des notwendigen Seins haben, bleibt uns noch die Schwierigkeit übrig, ob sie einem Objekte entspreche; das Prädikat kommt dem Subjekte in der Weise zu, wie das Subjekt selbst gesetzt wird; und da dieses nur in einem rein idealen Gebiete gesetzt wird, ist auch das Prädikat rein ideal." — Die seltsame und absurde Meinung des Mannes, von dem der Cartesianismus den Namen hat, über die Veränderlichkeit der Wesenheiten, indem er sogar behauptete, der Wille Gottes sei die Ursache der inneren Möglichkeit, und die Wesenheiten der Dinge seien nur so, weil der göttliche Wille es so gewollt, ist eine weitere Entdeckung des „Vaters der modernen Philosophie": geeigneter zur Leugnung der Natur Gottes zu führen, als seine wahre philosophische Idee aufzuklären und zu erläutern.

Der Schüler, der den Fußstapfen des Meisters folgte und die Lehren und Tendenzen seiner philosophischen Methode hinsichtlich des Zerreißens und des Geringschätzens der Kette der wissenschaftlichen Tradition praktisch anwandte, kommt schließlich zu ähnlichen Behauptungen, wie der Meister selbst. Nachdem Malebranche seine Einbildungskraft mit seinen glänzenden Träumen über das Schauen der Dinge in Gott unterhalten und genährt hat, kommt er schließlich zur Leugnung jeder Aktivität in den geschaffenen Wesen, indem er die bewirkende Kausalität auf das unendliche Wesen beschränkt. Auf diese Weise verdunkelt der Schüler des Cartesius, ohne vor den gefährlichen

[1]) Filos. Fund. Lib. 10. Cap. 1.

Konsequenzen, die eine solche Lehre im religiösen und moralischen Gebiete einschließt, zurückzuschrecken, auch seinerseits die christliche Gottesidee auf wissenschaftlichem Gebiete, indem er ihm sogar die Macht abspricht, den zweiten Ursachen Aktivität mitzuteilen. Wenn man behauptet, daß, wie groß auch die Anstrengung des Geistes sei, die er macht, „man doch keine Kraft, Wirksamkeit, Macht finden könne, als nur in dem Willen des unendlich vollkommenen Wesens"; und daß der Hauptgrund, warum man den zweiten Ursachen keine Wirksamkeit beilegen könne, der ist, „weil diese nicht einmal denkbar ist"; ist man sehr nahe daran, die Idee Gottes zu leugnen, indem man seiner Allmacht willkürliche Schranken setzt.

Wenn es eine Behauptung giebt, die der beständigen Lehre der alten christlichen Schule schnurstracks entgegengesetzt ist; wenn es eine Behauptung giebt, die eine radikale Verleugnung der wissenschaftlichen Tradition der katholischen Philosophie ist; so ist es ohne Zweifel die von Malebranche ausgesprochene, der den Occasionalismus an die Stelle der bewirkenden Kausalität bei den Geschöpfen setzen will. Von Augustin bis zu Anselm und Thomas; von Albertus Magnus und Bonaventura bis zu Suarez haben alle großen Repräsentanten der wahren christlichen Tradition der philosophischen Wissenschaft diese ebenso müßige als in ihren Konsequenzen gefährliche und traurige Meinung mit aller Energie bekämpft. Der heilige Thomas, der sich bekanntlich durch seine Mäßigung bei der Bekämpfung der Meinungen seiner Gegner auszeichnet, bezeichnet dennoch diese Behauptung mit sehr harten Worten, indem er ohne Zweifel die Gefahren erkennt, die sie einschließt. „Über diese Frage," sagt er,[1]) „giebt es drei Meinungen; die erste sagt: Gott wirke alle Dinge unmittelbar, der Art, daß kein Ding außer ihm Ursache von etwas ist, indem sogar gesagt wird: nicht das Feuer brenne, sondern Gott; und die Hand werde nicht vom Menschen bewegt, sondern Gott allein ist es, der ihre Bewegung verursacht u. s. w. Eine solche Behauptung muß man schändlich nennen; denn sie zerstört die Ordnung des Universums, raubt den Geschöpfen ihre eigene Thätigkeit, und zerstört oder leugnet das Urteil des gesunden Sinnes."

Konnte darum die große katholische Intelligenz des heiligen Thomas unterlassen, mit aller Kraft und sogar mit harten Worten eine Meinung zu bekämpfen, deren unmittelbare und unvermeidliche Konsequenz

[1]) Gent. Lib. 2. Dist. 1. Quaest. 1. Art. 1.

die Leugnung der christlichen Idee der Freiheit und zugleich der vollständige Ruin der ganzen moralischen und religiösen Ordnung ist? Wenn Gott die einzige bewirkende Ursache ist; wenn nicht einmal in den zweiten Ursachen die Existenz einer Kraft, einer Macht, einer Wirksamkeit denkbar ist, wie Malebranche behauptet und alle strengen Occasionalisten behaupten müssen, wenn sie nicht dem Grundprincipe des Systems untreu werden und willkürliche Schranken und Distinktionen aufstellen wollen: muß man notwendig sagen, im Menschen gebe es keine Macht, seine freien Akte zu verwirklichen; der Mensch sei nicht die Ursache seiner Handlungen; diese gehen nicht aus seiner inneren Aktivität hervor; muß man mit einem Worte sagen: die freien Handlungen seien nicht freiwillige Bestimmungen des Menschen und dieser sei nicht wahrhaft Herr dieser Handlungen. Man sage uns nun, ob eine solche Behauptung sich mit dem Begriffe des freien Willens verträgt? ob nicht mit ihr die Ideen des Lasters und der Tugend aus der Welt verschwinden müssen; und ob sie nicht die radikale Zerstörung aller moralischen Ordnung mit sich bringt? Und wenn man auch die Freiheit mittels Ausnahmen und Beschränkungen retten will, die der Grundlage und dem Ganzen des Systems nach immer willkürlich und nichtig sind, wird der Occasionalismus immer verurteilt sein, gegen das unverwerfliche Zeugnis des Selbstbewußtseins und des gesunden Sinnes zu verstoßen. Den Menschen, der im innersten Bewußtsein fühlt und weiß, daß er wünscht, daß er verabscheuet, daß er überlegt, daß er sich in erhabenen Spekulationen ergeht, daß er seine Glieder bewegt, wird niemand imstande sein zu überzeugen, daß dergleichen Erscheinungen nicht von ihm herrührten und nicht das Resultat einer inneren Kraft, einer eigenen, persönlichen Aktivität seien. Das Zeugnis des Selbstbewußtseins wird in ihm immer größer sein als alle Beweise, womit man ihn überzeugen will, und als alle Autoritäten, womit man ihm imponieren will. Wenn man nun zum Zeugnisse des Selbstbewußtseins noch das des gesunden Menschenverstandes hinzunimmt, der den Menschen unwiderstehlich antreibt, sich selbst als die wahre bewirkende Ursache dieser Handlungen zu betrachten; der ihn auch nötigt, zu glauben, daß im Feuer etwas mehr vorhanden ist, als eine einfache occasio hinsichtlich der Wirkung des Erwärmens; daß der Baum in irgend einer Weise die bewirkende Kausalität hinsichtlich seiner Früchte ist; daß die Sonne die Körper erleuchtet und irgend einen Einfluß auf die Bestimmtheit und Existenz des Lichtes ausübt: wird hierdurch diese Wahrheit noch handgreiflicher:

die Erfahrung und das Zeugnis der äußeren Sinne in Verbindung mit dem des gesunden Menschenverstandes werden den Behauptungen des Occasionalismus immer eine unübersteigliche Schranke entgegensetzen.

Es ist nach dem Gesagten augenscheinlich, daß das System des Occasionalismus außer den sehr gefährlichen Folgerungen, die es einschließt, auch Tendenzen zum Skepticismus enthält, indem es die Hauptfundamente der philosophischen Gewißheit an der Basis untergräbt. Diese Tendenzen entgingen dem tiefen Scharfblicke des heiligen Thomas nicht. Darum zeigt er auch, nachdem er diesen Irrtum bekämpft, wobei er sich auf seinen Widerspruch mit dem Zeugnisse des gesunden Menschenverstandes und der äußeren Sinne stützt, daß er die natürliche Ordnung und das natürliche Verhältnis der Wesen zerstöre und zur Leugnung der Naturwissenschaften führe; denn da diese ihre Hauptstütze in der Erfahrung und Beobachtung der Erscheinungen haben und ihre Erkenntnisse a posteriori ableiten; so müssen, wenn einmal das Kausalitätsverhältnis zwischen den unserer Beobachtung unterworfenen Erscheinungen und ihren Ursachen oder den Körpern, die ihre Existenz bestimmen, zerstört ist: auch größtenteils die Naturwissenschaften, und auch alle psychologischen Wissenschaften, da sie der wissenschaftlichen Basis entbehren, verschwinden.

„Den Dingen die Ordnung nehmen," sagt der heilige Lehrer,[1]) „heißt ihnen ihre größte Vollkommenheit nehmen; denn jedes einzelne Ding an sich ist gut; und alle zusammen genommen sind gut hin-

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 3. cap. 69: Subtrahere ordinem rebus est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi; semper enim totum melius est partibus et finis ipsarum. Si autem a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur Inconveniens igitur est dicere, quod res non habent proprias actiones.

Amplius, si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est, quod per effectus manifestetur virtus alicujus causae creatae; non enim effectus ostendit virtutem causae, nisi ratione actionis, quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur ejus virtus, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sequuntur. —

sichtlich der Ordnung des Universums; denn das Ganze ist immer besser als seine Teile, deren Ziel es ist. Wenn man nun den Naturdingen ihre Thätigkeiten nimmt; nimmt man ihnen auch ihre Beziehung zu einander; denn die Dinge, die ihren eigenen Naturen nach verschieden sind, tragen insofern zur Bildung der Ordnungseinheit hinsichtlich des Ganzen bei, als die einen wirken und die anderen leiden oder die Thätigkeit empfangen. Es ist also unvernünftig zu sagen, die Naturdinge hätten keine eigene Thätigkeit."

„Ferner; wenn die Wirkungen nicht durch die Thätigkeit der geschaffenen Wesen hervorgebracht werden, sondern allein durch die Thätigkeit Gottes, ist es unmöglich, daß die Wirksamkeit und Natur irgend einer geschaffenen Ursache sich durch die Wirkungen offenbaren; denn die Wirkung offenbart die Vollkommenheit der Ursache nur durch die Thätigkeit, die aus der aktiven Kraft und Macht der Ursache hervorgeht und in der Wirkung endet. Da nun die Natur der Ursache nur durch die Wirkung erkannt wird, insofern diese die Kraft oder Thätigkeit der Ursache anzeigt und offenbart, eine Thätigkeit, die mit der Natur der Ursache in Beziehung steht; so folgt, wenn die geschaffenen Ursachen keine eigene Thätigkeiten hinsichtlich der Hervorbringung ihrer Wirkungen haben, daß wir niemals zur Kenntnis der Natur irgend einer geschaffenen Ursache mittels ihrer Wirkungen gelangen können; folglich sind wir jeder Kenntnis in den Naturwissenschaften beraubt, deren Beweise sich hauptsächlich auf die natürlichen Wirkungen oder Erscheinungen stützen."

Man glaube nach dem Gesagten nicht, daß in der Lehre des heiligen Thomas die Thätigkeit Gottes von der Hervorbringung der natürlichen Wirkungen ausgeschlossen sei. Weit entfernt; der heilige Lehrer stellt, nachdem er die Thätigkeit der zweiten Ursachen solide festgestellt, mit noch mehr Solidität, wenn möglich, auch die unmittelbare Thätigkeit Gottes hinsichtlich der Hervorbringung und Existenz aller in der Natur vorkommenden Wirkungen auf. Es ist dies einer der Hauptpunkte seiner Philosophie, dessen vollständige Entwickelung und Erläuterung viele Kapitel erfordern würde, sowohl wegen der Lehrfülle und der erhabenen Gedanken, die er bei Besprechung derselben entwickelt, als auch weil er in sehr innigen Beziehungen zu den Hauptfragen der Ontologie, der Theodicee und der Moral steht.

Da eine vollständige Entwickelung dieser interessanten Lehre nicht zum Plane dieses Buches gehört, beschränken wir uns darauf, einige von seinen Stellen herzusetzen, die genügen, um seinen Gedanken über

die Existenz und die Bedingungen der Thätigkeit der ersten Ursache in ihren Beziehungen zu den zweiten Ursachen und zur Hervorbringung ihrer Wirkungen zu erkennen.

„Weil die zweiten Ursachen nur durch die Kraft der ersten Ursache wirken, wie die Werkzeuge infolge der Leitung des Künstlers wirken, müssen alle übrigen Agens, mittels welcher Gott die Anordnung seiner Vorsehung vollbringt, durch die Kraft Gottes selbst wirken. Es wird also die Thätigkeit eines jeden dieser Agens von Gott verursacht in der Weise, wie die aktuelle Bewegung eines Körpers durch die Thätigkeit des Bewegenden verursacht wird. Der Bewegende und der Leidende müssen irgend eine Verbindung unter sich haben. Man muß also sagen, daß Gott mit jedem Agens innerlich verbunden ist, als in ihm in dem Momente wirkend, wo er es zum Wirken bewegt." [1])

„Das erste unbewegliche Movens ist Gott; er ist das Princip aller Thätigkeiten, wie er auch als das Erste Sein das Princip alles Seins ist." [2])

„Die Ordnung der Wirkung," sagt er anderswo,[3]) „ist gemäß der Ordnung der Ursachen. Das Erste in allen Wirkungen ist der Begriff des Seins, weil alle übrigen Dinge nur nähere Bestimmungen oder Modifikationen des Seins sind. Die Produktion des Seins also ist eigentliche und ausschließliche Wirkung des ersten Agens; und die übrigen Ursachen bringen nur hervor, insofern sie in Kraft der ersten Ursache wirken. Jedoch die zweiten Agens, die gleichsam die Thätigkeit des ersten Agens partikularisieren und näher bestimmen, haben die

---

[1]) Opusc. 2. cap. 130: Quia vero causae secundae non agunt nisi virtute primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est, quod omnia alia agentia, per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cujuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moventis, movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet.

[2]) Opusc. 8. Cap. 14.

[3]) Sum. cont. Gent. Lib. 3. cap. 66: Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quae determinant esse.

anderen Vollkommenheiten, die den Begriff des Seins näher bestimmen, zu ihrer eigentümlichen Wirkung."

„Es ist evident,[1]) daß jede Thätigkeit, die nicht weiter bestehen oder subsistieren kann, sobald der Einfluß irgend eines Agens aufhört, von diesem Agens abhängt: wie z. B. die Farben nicht ohne Abhängigkeit vom Lichte subsistieren können. Dasselbe kann man bei der gewaltsamen Bewegung bemerken, die aufhört, sobald die Thätigkeit dessen aufhört, der den Körper bewegt. Wie aber Gott nicht allein den Dingen das Sein gab, als sie zuerst zu existieren anfingen, sondern auch sie beständig hervorbringt, so lange sie fortfahren zu existieren, indem er ihre Existenz erhält; so gab er auch nicht allein den Dingen, so lange sie bestehen, die operativen Kräfte oder Fähigkeiten; sondern er erneuert sie beständig in ihnen: weshalb, wenn der göttliche Einfluß aufhörte, sofort auch jede Thätigkeit in den Dingen aufhörte. Jede Thätigkeit irgend eines Dinges reduciert sich und bezieht sich also auf Gott als auf ihre Ursache."

Diese Stellen bedürfen keines Kommentars; und derjenige, welcher sie ohne Vorurteil studiert, wird in ihnen eine ebenso erhabene als gediegene Lehre und eine Theorie finden, die der weitgehendsten philosophischen Anwendungen fähig ist. Schließen wir, indem wir mit den Worten desselben heiligen Thomas zeigen, daß diese Theorie nicht die Negation der eigenen und wahren Aktivität in den zweiten Ursachen enthält, vielmehr mit der bewirkenden Kausalität derselben hinsichtlich der Hervorbringung und näheren Bestimmung ihrer Wirkungen in vollster Harmonie sich befindet.

„Wie es nicht unzuträglich ist, daß eine und dieselbe Aktion vom Agens und von seiner aktiven Kraft hervorgeht, ist es auch nicht unzuträglich, daß eine und dieselbe Wirkung vom niedrigeren Agens und von Gott hervorgebracht werde, indem sie von beiden unmittelbar

---

[1]) Ibid. cap. 67: Manifestum est quod omnis actio, quae non potest permanere, cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente; sicut actio colorum non potest esse, cessante actione solis, quae aërem illustrat; unde non est dubium, quin sol sit causa manifestationis colorum; et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus, quum primo esse incoeperunt, sed quamdiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans; ita, non solum quum res primo conditae sunt, eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in Ipsum reducitur, sicut in causam.

hervorgeht, obwohl in verschiedener Ordnung. Es ist auch evident, daß, wenn die natürliche Ursache ihre Wirkung hervorbringt, es deshalb nicht überflüssig ist, daß Gott sie auch hervorbringe; denn die natürliche Ursache bringt sie durch die göttliche Kraft hervor. Ebenfalls ist es nicht überflüssig, daß die Wirkungen durch die natürlichen Ursachen hervorgebracht werden, obwohl Gott sie alle durch sich selbst hervorbringen kann; aber das geschieht nicht wegen Unzulänglichkeit der göttlichen Macht, sondern wegen der Unermeßlichkeit seiner Güte, weswegen er seine Ähnlichkeit den Kreaturen mitteilen wollte, indem er ihnen nicht allein Dasein verlieh, sondern auch die Macht, Ursache zu sein hinsichtlich anderer Dinge; denn wir haben schon früher bewiesen, daß alle Geschöpfe in dieser doppelten Hinsicht eine Ähnlichkeit mit Gott haben, wodurch auch so viel Glanz und Herrlichkeit auf die Ordnung der Schöpfung sich ergießt." [1])

Suarez, einer der eminentesten Schriftsteller der Schule, behielt in seinen philosophischen Schriften die Tradition der christlichen Philosophie über die bewirkende Kausalität der zweiten Ursachen bei. Man lese mit Aufmerksamkeit den folgenden Abschnitt aus einem seiner Werke; ein Abschnitt, würdig seines großen Talentes, in welchem er mit der ihm eigenen Gelehrsamkeit und Kraft und Stärke des Ratiociniums das irrtümliche System des Occasionalismus bekämpft:

Dicendum tamen est primo, agentia creata vere ac proprie efficere effectus sibi connaturales et proportionatos. Quam veritatem non tantum sensu et ratione existimo esse evidentissimam, sed etiam juxta doctrinam catholicam, certissimam. Unde, sicut ob priorem causam, oppositam sententiam Div. Tho. stultam appellavit, ob posteriorem vocare possumus temerariam et erroneam; ideoque merito rejicitur ab omnibus Philosophis et Theologis: Arist. enim quamvis numquam oppositam sententiam expresse

[1]) Ibid. cap. 70: Sicut igitur non est inconveniens, quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo. Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum, quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent; his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

retulerit aut refutaverit, tamen ubique ut evidentissimum supponit naturales causas aliquid facere. Imo omnes antiqui Philosophi, quorum opiniones ipse refert, supponunt, causas naturales aliquid efficere, et ideo laborarunt in explicando, quid, et ex quo facere possint, cum ex nihilo nihil fiat. Plato etiam, quem superiori disputatione ex Damasceno citavi, hoc sensu vocat causas naturales instrumenta primae causae, quia virtutem habent agendi ab illo derivatam et dependentem. Quo sensu dixit etiam Trismegistrus, mundum esse instrumentum Dei, et ab eo semina accepisse, ut omnia producat. Et eodem modo Philo dixit, Deus huic infimo generi rerum permisisse seminare atque gignere. Quos Philosophos secuti sunt Commentator et alii posteriores. Ex Patribus vero, August. lib. 3 de Trinit. cap. 7, 8 et 9 videtur in modo loquenti dictos Philosophos imitatus, dum ait, indidisse Deum elementis et aliis causis creatis seminales rerum rationes. Quae nihil aliud sunt, quam principia activa et passiva generationum et motuum naturalium, quae Deus posuit in rebus creatis, ut eleganter exposuit D. Tho. 1 P. Q. 115. art. 2 et in 2 d. 18. qu. 1. art. 2 ubi Durandus, Haervaeus, Aegid. et alii, et Capreo. in 1 d. 42 art. 3. Rursus idem Augustinus 7 de Civit. c. 30 de Deo loquens ait: Sic omnia, quae creavit administrat, ut etiam ipse proprios exercere et agere motus sinat. Quam sententiam confirmant et celebrant Scholastici omnes, ubicumque vel de causarum efficientia vel de hominis libertate disputant, qui videri possunt, citatis locis, et in 2 d. 1. Ubi praesertim Durand. Q. 5.

Et probatur primo experientia; quid enim sensu notius, quam quod sol illuminet, ignis calefaciat, aqua refrigeret? Quod si dicant experire quidem nos, fieri hoc effectus praesentibus his rebus, non tamen fieri ab illis; plane destruunt omnem vim philosophicae argumentationis; quia nos non possumus aliter experiri dimanationem effectuum ex causis aut ex effectibus causas colligere. Et huic experientiae attestatur communis consensus et vox omnium, quia ita de rebus his sentiunt. Secundo argumentatur ab incommodis; nam juxta illam sententiam non possunt viventia a non viventibus distingui, quia non magis haberent res quaedam principium suarum actionum, quam aliae. Deinde, frustra natura dedisset diversis rebus varias qualitates et virtutes, quas in eis experimur. Imo neque ex actione possemus hujusmodi qualitatum varietatem in elementis colligere, et consequenter neque in aliis rebus. Nam si ignis non calefacit, sed Deus ad praesentiam ignis, aeque naturaliter posset calefacere ad praesentiam aquae: ergo ex illa actione non possumus magis colligere, ignem esse calidum quam aquam. Si enim Deus aeque consentanee ad rerum naturas potuit pacisci de calefaciendo ad praesentiam aquae, ponamus id fecisse; tunc non liceret ex calefactione colligere aquam esse calidam; ergo nec nunc possumus inferre esse frigidam, aut ignem calidum.

Dicere potest aliquis, pactum illud non fuisse omnino arbitrarium, sed fundatum aliquo modo in naturis rerum, non quia illae activae sint, sed quia habent qualitates similes producendis: et ita colligimus ignem esse calidum, eo quod Deus calefacit ad praesentiam ejus, quia hoc pactum

fundatum fuit in tali qualitate ignis. Sed hoc non potest philosophice dici, tum quia eadem ratione juxta naturas rerum debuisset Deus producere albidenem et praesentiam albedinis: quia si ex se non est magis activa qualitas calor, quam albedo: ergo ex natura rei non est magis debitum pactum illud calori, quam albedini. Et idem argumentum fieri potest de quacumque alia qualitate, imo et de quantitate et de substantia et de quacumque re. Tum etiam quia illud non habet locum in causis aequivocis, in quibus non est similis forma vel qualitas; neque est necessario eminentior, si illae nihil sunt acturae. Praeterea: juxta illam sententiam, superfluae sunt terrae dispositiones: pluviae, orationes, coelorum motus etc. si haec omnia nihil agunt, sed sufficeret adesse triticum, ut Deus, ad praesentiam ejus triticum generaret, et sic de aliis rebus. Praeterea sit simile argumentum ex variis organis et instrumentis, quibus Deus composuit corpora, praesertim viventia, nam sicut quaedam ex ipsa dispositione apparent apta ad recipiendum, ita etiam alia sunt ad agendum, quae omnia essent superflua, si hae res nihil agerent. Denique hac de causa optime dixit Aristot. 2. De Coelo, c. 3 et 1. Ethicorum c. 7. Omnia esse propter suam operationem, quare nihil magis repugnat institutioni rerum et fini earum, quam omni efficientia carere. Praeterea, si res creatae nihil agerent inter se, ex natura rei omnes essent aecque incorruptibiles, quia ab agente creato nihil pati possent; frustra ergo Deus tot motus coelorum, tantamque causarum multitudinem ordinasset, ut hae rerum inferiorum species per generationum et corruptionum successionem diu conservarentur: facilius enim permanerent perpetuo eaedem res a principio creatae, si Deus ipse nihil corrumperet, quia res ipsae inter se non secum pugnarent, nec se corrumperent. Similia multa incommoda possunt facile excogitari, ex quibus intelligitur, totum naturae ordinem contra illam sententiam pugnare.

Tertio est ratio e priori, quia habere vim agendi non repugnat rebus creatis, sed potius est maxime consentaneum perfectioni earum: ergo cum Deus condiderit unamquamque rem in natura sua perfectam, negandum non est, tales creasse res, quae habeant connaturalem virtutem agendi. Antecedens probatur, quia non omnis virtus agendi requirit perfectionem infinitam: ergo sufficiet virtus finita creaturae, ut efficacitatem aliquam habere possit. Antecedens patet, quia nulla probabilis ratio persuadet necessitatem infinitae perfectionis ad omnem actionem. Quin potius, ut infra videbimus, multum laborarunt theologi, ut rationem invenirent, quae probet ad creandum requiri infinitam virtutem: ad alias ergo actiones et mutationes non requiritur talis virtus, praesertim in his agentibus, quae non agunt absque dependentia a superiori

Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes.

Seite

Einleitung 3

Erstes Buch.

Allgemeine Kritik der scholastischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Der heilige Thomas und die scholastische Philosophie.

Die Philosophie des Aristoteles bedeutend modificiert vom heiligen Thomas. Stelle aus Balmes über den entscheidenden und wohlthätigen Einfluß desselben auf die philosophischen Studien im dreizehnten Jahrhundert. Übertriebene Anklagen gegen die Scholastik. Drei Stadien oder Phasen dieser Philosophie. Die Philosophie des heiligen Thomas darf nicht mit anderen Schulen oder Zweigen der Scholastik verwechselt werden. Sie ist im Grunde eklektisch 22

Zweites Kapitel.

Die Naturwissenschaften.

Vorwurf gegen die scholastische Philosophie in Betreff der Naturwissenschaften. Was Wahres an dieser Anklage ist. Einige Ursachen, die auf das Zurückbleiben der Naturwissenschaften ihren Einfluß übten. Die Ideen der Philosophen durch die Verhältnisse der Zeit und der Gesellschaft, in der sie leben, modificiert. Stelle aus Garcia Luna über diesen Punkt. Besonderer Charakter der Entwickelung der scholastischen Philosophie. Die besondere Stellung und Lage der Männer, die in jener Zeit sich den Wissenschaften widmeten, erklärt auch zum Teil das Zurückbleiben der Naturwissenschaften. Schwierigkeit, viele Wissenschaften zugleich vollkommen zu besitzen 27

Seite

Drittes Kapitel.

Fortsetzung. (Naturwissenschaften.)

Große Hindernisse, womit die Wissenschaften in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters zu kämpfen hatten. Großer Unterschied zwischen den philosophischen und physischen Wissenschaften. In Bezug auf ihre erste Bildung und ihre ersten Fortschritte betrachtet, ist die Bewegung der Naturwissenschaften langsamer als die der philosophischen. Andere Ursachen des relativen Zurückbleibens der Naturwissenschaft im Mittelalter und ihrer Fortschritte in der modernen Zeit. Dienste, der Naturwissenschaft geleistet von einigen Philosophen des Mittelalters. Roger Baco und Albertus Magnus. Vincenz von Beauvais: sein Werk Speculum Majus. Nutzen und Verdienst dieses Werkes, und Impuls, den es den Wissenschaften gab. In welchem Sinne seine Kritik im geschichtlichen Teile mangelhaft ist. Andere ausgezeichnete Physiker gebildet in der Philosophie des heiligen Thomas. Diego Deza verteidigt die Ideen des Kolumbus über die Existenz der neuen Welt. Schluß und Wiederholung 33

Viertes Kapitel.

Die scholastische Logik.

Unbegründete Anklagen gegen die scholastische Philosophie und besonders gegen die Logik. Stelle aus Vernei und Urteil, das er über die Logik des Aristoteles fällt. Sein kritisches Urteil über Plato und seine Werke. Worte des Abbé Genovesi über die Logik der Schulen. Unrichtigkeit seiner Behauptungen. Die Fehler, die er erwähnt, treffen weder die scholastische Philosophie noch die Scholastiker im allgemeinen, sondern bloß einzelne. Sie sind schon von den Scholastikern selbst gerügt. Stelle aus Melchior Kanus, wo er die Mängel der scholastischen Philosophie rügt. Parallele zwischen dieser Censur und der der erwähnten Ankläger. Gegenwärtig fängt man an, mit mehr Billigkeit und Recht die scholastische Philosophie zu beurteilen. Stelle aus Maret über das Verdienst und den wohlthätigen Einfluß der aristotelischen Logik. Die Philosophie des heiligen Thomas ist mehr wie jede andere frei von den angegebenen Mängeln. Der wissenschaftliche Inhalt der Divina Commedia ist aus der Philosophie des heiligen Thomas genommen. Dante, der Schüler des heiligen Thomas. Einige Scholastiker behandelten einige Materien zu ausführlich Theologische Wichtigkeit einiger dieser Materien. Gebrauch und Anwendung, die die alten Kirchenväter von denselben machten. Athanasius, Gregor von Nyssa und Ambrosius 46

Seite

Fünftes Kapitel.

Die Kriterien der Wahrheit.

Warum die Scholastiker sich weniger als die Modernen mit den Kriterien beschäftigten. Sie verkannten diese Materien nicht. Der heilige Thomas kannte und behandelte alle Fragen über die Kriterien der Wahrheit, sogar die des Selbstbewußtseins oder des inneren Sinnes. Stelle aus Thomas über dieses Kriterium. Er erkannte eher als Cartesius die wahre Natur und Beschaffenheit der Akte der Seele, bezeugt durch das Selbstbewußtsein. Wichtigkeit des Zeugnisses der Sinne. Stelle aus dem heiligen Lehrer über die verschiedene Art und die Regeln der Polemik. Die Theologie darf nicht von der Vernunft absehen 55

Sechstes Kapitel.

Die syllogistische Form.

Beachtenswerte Worte Cousin's über den Nutzen der syllogistischen Form. Besonderer Charakter und fehlerhafte Seite der Litteratur in unserer jetzigen Zeit. Diese Mängel kommen zum Teil aus dem Aufgeben der scholastischen Methode bei den Elementarstudien. Nutzen der lateinischen Sprache. Die Erfahrung beweist den Vorteil beim Gebrauche des Syllogismus bei den Elementarstudien. Stelle aus Rollin über den Nutzen und die Vorteile der syllogistischen Form bei den genannten Studien. Meinung der Verfasser der „Kunst zu denken" 62

Siebentes Kapitel.

Unnütze Fragen.

Was man von den unnützen Fragen zu halten hat, die man den Scholastikern vorgeworfen. Einige dieser Fragen, statt unnütz zu sein, haben vielmehr eine reale Wichtigkeit. Das Problem der Universalien. Beziehungen dieses Problems zum Empirismus und Sensualismus Beziehungen desselben zum transcendentalen Idealismus Kant's. Die alten Nominalisten und die Theorie Kant's über die Erkenntnis. Gefährliche Lehre Kant's über die Erkenntnis der immateriellen Wesen. Pantheistische Tendenz seiner Lehre, entwickelt von seinen Schülern. Der Materialismus, Skepticismus und Pantheismus stehen in Beziehung zum Probleme der Universalien Ob die Scholastiker die wissenschaftliche Tragweite dieses Problems erkannten. Theologische Wichtigkeit anderer Fragen, die man für unnütz und müßig ausgegeben 68

Seite

Achtes Kapitel.

Einfluß der scholastischen Philosophie auf die Theologie.

Ein Wort Bossuet's. Gelehrte aller Art durch die scholastische Philosophie gebildet. Das Konzil von Trient. Die Philosophie und die orientalischen Sprachen. Irrtümliche Meinung einiger über die Kultivierung der orientalischen Sprachen vom dreizehnten bis fünfzehnten Jahrhundert. Angaben Fleury's über diesen Punkt. Unrichtigkeit dieser Angaben durch die Geschichte bewiesen. Die orientalischen Sprachen durch die Dominikaner in Spanien kultiviert. Raymundus Martin. Verordnungen von Provinzialkapiteln, diese Studien zu betreiben. Praktische Resultate dieser Studien. Die orientalischen Sprachen auch durch die Dominikaner anderer Länder betrieben. Korrektur der Bibel durch die Dominikaner in Frankreich. Litterarische Arbeiten verschiedener Orientalisten aus dem Dominikanerorden. Augustin Giustiniani und Sanktes Pagnini . . . 74

Neuntes Kapitel.

Fortsetzung. (Einfluß der schplastischen Philosophie auf die Theologie.)

Beziehungen zwischen der Philosophie und der Theologie. Die Philosophie des heiligen Thomas und die theologischen Wissenschaften. Johann von Montenegro auf dem Konzil von Florenz. Er widerlegt siegreich die Irrtümer der Griechen. Seine Triumphe über Markus von Ephesus. Das sechzehnte Jahrhundert und der Orden des heiligen Dominikus. Die Dominikanertheologen auf dem Konzil von Trient. Dominikus Soto und Carranza. Melchior Canus: sein Werk De Locis theologicis. Petrus Soto in der letzten Periode des Konzils. Andere Theologen und Kanonisten jenes Jahrhunderts in der Philosophie des heiligen Thomas gebildet 89

Zehntes Kapitel.

Der heilige Thomas und Cartesius.

Zwei kritische Epochen in der Geschichte der Philosophie. Traurige Tendenzen der Philosophie im zwölften und dreizehnten Jahrhundert. Der heilige Thomas beseitigte diese Tendenzen, indem er den philosophischen Wissenschaften den wahren Weg zeigte Cartesius im sechzehnten Jahrhundert Stelle aus Gaume über die gefährliche Richtung, von Cartesius der Philosophie angewiesen. Bestätigung dieser Thatsache durch die Zeugnisse seiner rationalistischen Schüler. Wichtige Bemerkung über die Natur des von Cartesius in der damaligen philosophischen Revolution ausgeübten Einflusses. Besondere Verhältnisse jener Epoche. Die Renaissance. Der Protestantismus. Analogie zwischen dem Cartesianismus und dem Protestantismus.

Seite

Parallele zwischen dem respektiven Einflusse des heiligen Thomas und des Cartesius auf die Philosophie 98

Elftes Kapitel.

Fortsetzung desselben Gegenstandes. (Der heilige Thomas und Cartesius.)

Das Charakteristische in der Philosophie des Cartesius. Gefährliche Konsequenzen und Tendenzen seiner Lehre über die Thatsachen des Selbstbewußtseins. Der übertriebene Spiritualismus und der Sensualismus; der objektive Skepticismus; der ideale und subjektive Pantheismus. Der allgemeine oder methodische Zweifel, die zweite Basis der cartesianischen Philosophie, führt nicht weniger zum Skepticismus als zum Rationalismus. Circulus vitiosus des Cartesius. Stelle aus der „Encyklopädie des neunzehnten Jahrhunderts." Beachtenswerte Worte Gioberti's über Cartesius und Malebranche. Der Abbé Maret. Unrichtigkeit seiner Ansichten über die Beziehungen, die zwischen Cartesius und den hauptsächlichsten Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts bestehen. Die cartesianische Philosophie, Cousin und der deutsche Pantheismus. Urteil Gioberti's über die philosophische Lehre und Methode des Cartesius. Abbé Maret stellt Cartesius als Urheber der wissenschaftlichen Reform gegen die despotische Autorität des Aristoteles und die entartete Scholastik hin. Vor Cartesius und ohne ihn hatte man schon diese Reform angefangen und zu Ende geführt. Wahre Natur dieser Reform. Telesius und Campanella. Philosophische Superiorität dieses letzteren über Cartesius. Kritisches Urteil Gioberti's über die Philosophie des Cartesius. Der pantheistische Idealismus und Sensualismus gehen nach dem Geständnisse Cousin's aus der cartesianischen Philosophie hervor 107

Zweites Buch.

Ontologie.

Erstes Kapitel.

Das Sein oder Seiende im allgemeinen; Definition und Einteilung desselben.

Einfachheit und Allgemeinheit der Idee des Seins. Das Sein als potentielles und als aktuelles Ganze. Der Begriff des Seins als erste und allgemeinste Idee ist nicht einer eigentlichen Definition fähig. Umschreibungen oder uneigentliche Definitionen des Seins im allgemeinen. Erklärung und Beispiel. Das Sein als Substantiv und

Seite

als Particip. Philosophischer Sinn, den diese Einteilung einschließt. Existenz benannte Form des Seins. Absolute Bedeutung des Wortes Sein. Die Lehre des heiligen Thomas über die doppelte Bedeutung dieses Wortes. Beispiele, die diese Lehre erklären. In welchem Sinne die Existenz Accidenz ist in den Geschöpfen nach dem heiligen Thomas. Das Sein als Particip wird allein von Gott essentiell ausgesagt. Wichtige Erläuterung über die angegebene Einteilung des Seins als Substantiv und als Particip 144

Zweites Kapitel.

Einheit des Begriffes „Sein" im allgemeinen.

Stellen aus Thomas, worin er sagt, daß das Sein nicht den Begriff des Genus haben könne. Reale Wichtigkeit und Anwendungen dieser Lehre. Der Begriff des Seins auf Gott und auf die Geschöpfe angewandt. Warum die Scholastiker sagten, das Genus müsse univok sein. Das Sein im allgemeinen und die Differenzen. Erklärung, in welchem Sinne die Einheit der Idee des Seins zukomme . . 151

Drittes Kapitel.

Die Wesenheit.

Schwierigkeit in der Erklärung dieser Idee. Drei Klassen von Definitionen der Wesenheit. Lehre des heiligen Thomas über die verschiedenen Bezeichnungen und Benennungen der Wesenheit. Die physische und die metaphysische Wesenheit. Ungenauigkeit einiger Erklärungen der Wesenheit 155

Viertes Kapitel.

Die Subsistenz.

Allgemeine Idee der Subsistenz. Sie kommt nicht zu den Accidenzen und den Teilen der Substanz. Ist nicht identisch mit der individuellen oder singularisierten Wesenheit. Lehre des heiligen Thomas. Bestätigung dieser Lehre, hergenommen aus dem Geheimnisse der Menschwerdung. Sinn und Begriff des Grundsatzes der Scholastiker: Actiones sunt suppositorum. Frage über die objektive Realität der Subsistenz. Beweis, daß die Subsistenz eine objektive Realität einschließt und nicht eine reine Negation ist. Antwort auf einen Einwurf. Die Idee der Abhängigkeit ist viel mehr negativ als positiv. Widerlegung der Meinung einiger über das, was die Subsistenz eigentlich konstituiert. Lehre des heiligen Thomas hierüber. Die objektive Realität findet sich in Harmonie mit der katholischen Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit. Schwierigkeit, das Geheimnis der Menschwerdung zu begreifen, wenn man nicht die objektive Realität der

Seite

Subsistenz annimmt. Die Sprache der Konzilien und Kirchenväter begünstigt diese Meinung. Neuer Beweis zu Gunsten dieser Realität 160

Fünftes Kapitel.

Unterschied zwischen Natur und Suppositum.

Notwendigkeit irgend eine Art von Unterschied zwischen der geschaffenen Wesenheit und ihrer Subsistenz anzunehmen. Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt. Wichtiger Aufschluß über diese Lehre. Stelle aus demselben, die den Sinn der vorigen Lehre erklärt. Zwei Arten von realem Unterschiede von den Scholastikern angenommen. Der Unterschied zwischen Wesenheit und Subsistenz, obwohl real, ist aber nur modal-real. Stelle aus Thomas. Theologische und philosophische Wichtigkeit dieser Lehre. Vorteile der in den zwei letzten Kapiteln angegebenen Lehre hinsichtlich der Hauptgeheimnisse des Glaubens. Stelle aus Thomas über diese Lehre 170

Sechstes Kapitel.

Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein.

Die Lehre der Schule ist von einigen modernen Philosophen unrichtig und falsch beurteilt. Balmes nimmt hieran teil. Bemerkung über seine Worte und Absichten. Er verwirft den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein. Stelle, wo er auf einen Einwurf antwortet. Enthält eine wahre Petitio principii. Neue Petitio principii, in die er verfällt, wo er die reale Gleichheit der Wesenheit und des Daseins zu beweisen sucht. Begriffsverwirrung, die sich in ihm bei Behandlung dieses Gegenstandes zeigt. Gedanke des heiligen Thomas über diese Frage. Erster Grund des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein. Einwand und Antwort. Wichtige Bemerkung. Specielle Natur dieses Problems. Zweiter Grund zur Stütze des realen Unterschiedes. Das Dasein als accidentelles Prädikat hinsichtlich der Wesenheit. Unterschied zwischen den wesentlichen und accidentellen Prädikaten. Beweis, daß das Dasein in den Geschöpfen ein accidentelles Prädikat ist. Einwand gegen die Exaktheit dieses Ratiociniums. Antwort auf diesen Einwand und Bekräftigung des genannten Ratiociniums 177

Siebentes Kapitel.

Fortsetzung desselben Gegenstandes. (Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein.)

Stelle aus Thomas, die fünf verschiedene Beweise vom realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein bei den Geschöpfen enthält. Bemerkungen über die Natur und Gediegenheit dieser Beweise. Ein Einwand gegen den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein.

Seite

Antwort auf diesen Einwand. Die Koexistenz zweier Dinge schließt nicht notwendig ihre reale Identität ein. Anderer Einwand. Stelle aus Thomas, die ihn widerlegt. Das Dasein in den Geschöpfen darf nicht Wesenheit genannt werden. Grund hiervon. Die Möglichkeit des Daseins ist nicht verschieden von der Möglichkeit der Wesenheit. Wissenschaftlicher Wert des Werkes des heiligen Thomas De Ente et Essentia. Stelle aus diesem Werke, die seine Theorie über Wesenheit und Dasein hinsichtlich Gottes und der Geschöpfe, der geistigen und der materiellen Wesen, der Substanz und des Accidenz zusammenfaßt 189

Achtes Kapitel.

Ob das Sein das erste Objekt unseres Verstandes ist.

Stelle aus Thomas über die Ordnung, wie unser Verstand in der Erkenntnis der Objekte verfährt. Reflexionen über die Exaktheit und Wahrheit dieser Lehre. Wesentlicher Unterschied zwischen den intellektuellen und sensitiven Vermögen. Der Grundsatz der Scholastiker: **nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu.** Die klare und die konfuse intellektuelle Erkenntnis. Der universale Begriff als rein potential und als rein aktual. In welchem Sinne die Idee des Seins die erste in unserem Verstande ist. Übereinstimmung und Bestätigung dieser Lehre durch die inneren Phänomene des Selbstbewußtseins. Stelle aus Thomas über diese Lehre. Die Idee des Seins ist eine **quasi innata et primitiva idea** unseres Verstandes . . 214

Neuntes Kapitel.

Ob das erste Objekt des Verstandes das mögliche oder das wirkliche Sein ist.

Die Frage über die absolute Priorität der Idee des Seins in unserem Verstande ist verschieden von der über die Natur des intellektuellen Objektes. Balmes und Abbé Rosmini. Stelle aus ersterem, wo er die Meinung des anderen über das mögliche Sein als Objekt des Verstandes bekämpft. Fehler dieser Entgegnung. Ursprung des Irrtums des Balmes. Unzuträglichkeiten, zu welchen seine Lehre über diesen Punkt führt. Wahrer Sinn, wie das Sein Objekt des Verstandes ist. Neuer Beweis, daß die Idee des Seins als erstes Objekt des Verstandes nicht die Idee der Existenz ist 222

Zehntes Kapitel.

Das Princip des Widerspruches.

Stelle aus Thomas über das Princip des Widerspruches. Das erste inkomplexe Princip und das erste komplexe Princip der Vernunft und der Wissenschaft. Lehre des heiligen Thomas über die Priorität des

Seite

Principes des Widerspruches hinsichtlich der übrigen komplexen Principe. In welchem Sinne man annehmen darf, daß man dieses Princip von Natur aus besitze Stellen aus Thomas in Bezug auf das Gesagte. Neue Formel Kant's für das Princip des Widerspruches. Die Formel der Scholastiker ist der von Kant angenommenen vorzuziehen. Sie ist mehr philosophisch. Die Simultaneität der Zeit beim Principe des Widerspruches. Wichtigkeit und praktische Anwendung dieses Principes. Das Princip des zureichenden Grundes von Leibnitz. Bedingungen des ersten Principes. Grundcharakter des ersten Principes der menschlichen Erkenntnisse im rein wissenschaftlichen Gebiete. Zwei Arten zufälliger Wahrheiten. In welchem Sinne die Lehre des Leibnitz über das Princip des zureichenden Grundes zulässig ist. Erläuterung. Antwort auf einen Einwurf. Folgerungen aus der über die Natur des Principes des Widerspruches aufgestellten Lehre. Das Identitätsprincip. Meinung Condillac's und Widerlegung . 227

Elftes Kapitel.

Der heilige Thomas und Abbé Rosmini.

Rosmini und seine philosophischen Schriften. Analogie- und Identitätsverhältnisse zwischen der Philosophie Rosmini's und der des heiligen Thomas. Parallele zwischen den ontologischen Lehren dieser beiden Schriftsteller. Wichtige Bemerkung 242

Zwölftes Kapitel.

Möglichkeit des Seins.

Das existierende und das mögliche Sein. Unterschied zwischen beiden. Die Idee der Möglichkeit kann a posteriori und a priori erlangt werden. Die innere und die äußere Möglichkeit. Folgerungen aus dieser Lehre. Stelle aus Thomas, die seine Theorie über die Möglichkeit des Seins umfaßt. Wichtige Bemerkung über die äußere Möglichkeit. Allein in Gott ist die äußere und innere Möglichkeit identisch. Stelle aus Thomas über das Verhältnis, das zwischen der Möglichkeit der Wesen und der göttlichen Allmacht besteht 249

Dreizehntes Kapitel.

Folgerungen und Anwendungen der im vorigen Kapitel aufgestellten Lehre. (Möglichkeit des Seins.)

Meinung des Cartesius über die innere Möglichkeit der Wesen. Stelle aus demselben über diesen Gegenstand. Widerlegung dieser Meinung. Absurde Folgerungen, die daraus entstehen. Zerstört die wahre Idee der göttlichen Allmacht. Gegensatz zwischen der Meinung des Cartesius und der Lehre des heiligen Thomas bei diesem Gegenstande. Stellen aus letzterem. Einwurf gegen seine Theorie über die Mög-

Seite

lichkeit des Seins. Widerlegung dieses Einwurfes. Meinung Genovesi's über die moralische Unmöglichkeit Unrichtigkeit dieser Meinung. Lehre des heiligen Thomas über diesen Gegenstand. Irrtum und Lüge gehören zu den metaphysischen Unmöglichkeiten hinsichtlich Gottes. Der Optimismus des Leibnitz und die Meinung Genovesi's über die moralische Unmöglichkeit. Worte Cajetan's 258

Vierzehntes Kapitel.

Das Fundament der Möglichkeit des Seins.

Existenz von gewissen Wahrheiten, die unsere Vernunft überragen. Die göttliche Wesenheit, Grund der Existenz dieser Wahrheiten und Fundament der Möglichkeit des Seins. Die innere und absolute Möglichkeit der Wesen ist in notwendiger Beziehung zu den göttlichen Ideen. Stelle aus Thomas, die seine Theorie über die göttlichen Ideen in ihren Verhältnissen zur Wesenheit Gottes und zu den Geschöpfen enthält. Wissenschaftliche Folgerungen und Erläuterungen dieser Lehre. Die absolut möglichen Wesen und die göttlichen Ideen. Gott als entferntes und nächstes Fundament der inneren Möglichkeit des Seins und der notwendigen Wahrheiten. Ob sich auch in Gott das Fundament der adäquaten und vollständigen Möglichkeit der Wesen findet. Die innere und absolute Möglichkeit als unabhängig von der göttlichen Allmacht. Kurze Zusammenfassung und Vorteile der Theorie des heiligen Thomas über die Möglichkeit der Wesen und ihr Fundament 266

Fünfzehntes Kapitel.

Meinung des Cartesius über die Natur der metaphysischen Unmöglichkeit.

Meinung des Cartesius über die ewigen Wahrheiten und die metaphysische Notwendigkeit. Stellen, worin er seine Lehre auseinandersetzt. Seine Formel taugt nicht, um die Erkenntnis in Gott zu erklären. Er behauptet auch: es existiere kein Vernunftunterschied zwischen den Akten des Liebens, Erkennens und Schaffens in Gott. Diese Lehre steht im Widerspruche mit der Lehre der christlichen Theologie. Sie führt auch zum Pantheismus. Begriffsverwirrung des Cartesius. Ursprung dieser Begriffsverwirrung. Neue Stelle aus Cartesius, wo er behauptet, daß die metaphysischen Wahrheiten vom Willen Gottes abhingen. Der Ursprung einiger philosophischen Irrtümer des Cartesius. Seine Meinung über die metaphysische Unmöglichkeit öffnet dem Skepticismus Thür und Thor. Prüfung der Fundamente seiner Meinung bei diesem Gegenstande. Leibnitz. Bayle. Stellen aus Cartesius über die göttliche Allmacht hinsichtlich des absolut Unmöglichen. Vergleichung dieser Stelle mit der Lehre des heiligen Thomas über denselben Gegenstand. Worte des letzteren 278

Seite

Sechzehntes Kapitel.

Die Eigentümlichkeiten des Seins.

Reale Gleichstellung des Seins mit seinen transcendentalen Eigentümlichkeiten. Meinung einiger Philosophen über diesen Punkt. Lehre des heiligen Thomas über die transcendentalen Eigentümlichkeiten des Seins im allgemeinen 289

Siebzehntes Kapitel.

Theorie der Wahrheit.

Idee der Wahrheit im allgemeinen. Schließt immer irgend eine Beziehung zum Verstande ein. Stelle aus Thomas, die etwas von seiner Theorie über die Wahrheit enthält. Warum man sagt: die Wahrheit komme per prius dem Verstande zu. Lehre des heiligen Thomas, die seine Theorie über die Wahrheit im allgemeinen vervollständigt. Die Wahrheit in Beziehung zum Verstande, von dem sie abhängt. Die Wahrheit in Beziehung zum Urteile. Die Wahrheit in Beziehung zum Ursprunge ihrer Bezeichnung. Die Wahrheit verglichen mit dem göttlichen und dem menschlichen Verstande . 293

Achtzehntes Kapitel.

Die transcendentale Wahrheit.

Allgemeiner Begriff der transcendentalen Wahrheit. Diese Benennung kommt dem realen Sein in zweifachem Sinne zu. Die transcendentale Wahrheit ist nicht real von den realen Wesenheiten verschieden. Eigentliche Natur und Begriff der transcendentalen Wahrheit. Ob die transcendentale Wahrheit Eigentümlichkeit des Seins genannt werden kann. Einwurf gegen diese Lehre. Antwort. Definition der transcendentalen Wahrheit hinsichtlich Gottes und hinsichtlich der Geschöpfe. Die transcendentale Wahrheit und die möglichen Wesen . 302

Neunzehntes Kapitel.

Die formale Wahrheit oder die Erkenntniswahrheit.

Worin die formale oder Erkenntniswahrheit besteht. Sie kommt nicht der einfachen Wahrnehmung zu. Stelle aus Thomas über diesen Punkt. Meinung einiger über den Sinn dieser Stelle. Worte Cajetan's. Die Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt bestätigt durch die Beobachtung der inneren Phänomene. Definition der formalen Wahrheit. Stelle aus Kardinal Cajetan. Die inkomplexe und komplexe Erkenntnis der Scholastiker. Zwei Erkenntnisweisen der Wahrheit. Erläuterung. Die formale Wahrheit ist auch auf irgend eine Weise in der einfachen Wahrnehmung des Verstandes. Stelle aus Thomas zur Bestätigung des Gesagten 308

Seite

Zwanzigstes Kapitel.

Ob die Erkenntniswahrheit vollkommener ist, als die transcendentale Wahrheit.

Die eigentliche Frage. Verschiedener Sinn und Lösung derselben. Die Wahrheit als Eigentümlichkeit des Seins ist unteilbar. In welchem Sinne die transcendentale Wahrheit vollkommener ist, als die formale. Kurze Wiederholung 319

Einundzwanzigstes Kapitel.

Die Wahrheit als Gegenstand oder Objekt des Verstandes.

Zweifacher Sinn dieser Worte. Das Axiom der Scholastiker: Objectum intellectus est verum. Bemerkungen über dieses Axiom. Die Wahrheit als konkomitierende Bedingung des Objektes des Verstandes. Gedanken des heiligen Thomas über diesen Gegenstand. Unterschied zwischen dem Begriffe der Wahrheit und dem der Güte hinsichtlich des Seins 322

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Einheit und Unveränderlichkeit der Wahrheit.

Die subjektive oder innere Wahrheit und die äußere Wahrheit. Pluralität und Vielfachheit der subjektiven formalen Wahrheit. Die subjektive transcendentale Wahrheit ist auch vielfach. In welchem Sinne die Einheit der transcendentalen Wahrheit zukommt. Die transcendentale Wahrheit kann in einem gewissen Sinne Eine genannt werden. Lehre des heiligen Thomas über diesen Gegenstand. Notwendigkeit und Zufälligkeit der Wahrheit ausgesöhnt mit dieser Lehre. Sie verriegelt dem Pantheismus das Thor. Worte Kant's. Ein Einwurf. Antwort des heiligen Thomas. Stufen in der transcendentalen Wahrheit 325

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Ewigkeit der Wahrheit.

Dasein notwendiger Wahrheiten in unserem Geiste Die positive und negative Ewigkeit. Die Ewigkeit kommt nicht der formalen Wahrheit in uns zu. Stelle aus Thomas. Ewige Sätze mit negativer Ewigkeit Aprioriſcher Grund der Ewigkeit, die den notwendigen Sätzen beigelegt wird. Wichtige Stelle aus Thomas über diesen Punkt. Fenelon. Leibnitz. Folgerungen und Anwendungen der Theorie über die Ewigkeit der Wahrheit Verhältnis dieser Theorie zu der hinsichtlich der Möglichkeit der Wesen. Die Theorie des heiligen Thomas und die Lehre des heiligen Augustin. Die Theorie des heiligen Thomas und die Lehre Bossuet's. Leibnitz und der heilige Thomas . . 335

Seite

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Der moderne Eklekticismus in seinen Verhältnissen zum Pantheismus.

Der alexandrinische Eklekticismus und der moderne. Beide führen entweder zum Pantheismus oder zum Naturalismus. Übertriebene Prätensionen des Eklekticismus. Die Unterscheidung zwischen der Wahrheit und dem Irrtume ein natürliches Objekt unseres Verstandes. Der moderne Eklekticismus fällt im Grunde mit dem Pantheismus zusammen. Viktor Cousin. Stelle aus diesem, wo er offenbar den Pantheismus lehrt Eine andere Stelle, wo er die Einheit der Substanz lehrt. Substanzielle Identität zwischen Gott, dem Menschen und der Natur zufolge Cousin. Er behauptet auch die Notwendigkeit der Schöpfung. Stelle aus demselben in Bezug auf zwei pantheistische Behauptungen. Ursprung des alten Eklekticismus. Der Neoplatonismus als Manifestation des Eklekticismus. Lehridentität zwischen dem alten und dem modernen Eklekticismus. Beziehungen des letzteren zum deutschen Pantheismus 345

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Fortsetzung der Prüfung des Eklekticismus. Theorie der Wahrheit nach dieser Schule.

Idee der Theorie über die Wahrheit der eklektischen Schule. Traurige Konsequenzen, zu denen sie führt. Lehrgleichheit über diesen Punkt bei den Hauptrepräsentanten dieser Schule. Stelle aus Jouffroy. Legitimation des Irrtums und des Bösen, eine Konsequenz dieser Lehre. Lerminier lehrt ausdrücklich diese Lehre. Stelle aus demselben. Seine Lehre führt zur Vergöttlichung aller Irrtümer und Laster. Die Theorie Cousin's über die Wahrheit ist die Antithese der Theorie des heiligen Thomas. Parallele zwischen diesen zwei Theorien. Rückblick auf die Theorie des heiligen Thomas über die Wahrheit . . 356

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Die Güte des Seins oder das transcendentale Gutsein.

Schwierigkeit und Wichtigkeit der Idee des transcendentalen Guten. Ein Wort des heiligen Augustin. Theorie des heiligen Thomas über die Güte. Drei Konsequenzen aus dieser Theorie. Verschiedenheit zwischen der Wahrheit und Güte in ihren Beziehungen zum Sein im allgemeinen. Die Güte kommt nicht eigentlich den möglichen Dingen als solchen zu. Einwurf gegen diese Lehre. Antwort. In welchem Sinne die möglichen Dinge gut genannt werden können. Wichtige Bemerkung über die Wahrheit als Objekt des Verstandes und die Güte als Objekt des Willens 367

Seite

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Ob die Güte der Geschöpfe die Güte Gottes selbst ist.

Der heilige Thomas bekämpft den Pantheismus in allen seinen Erscheinungen. Stelle aus demselben, die den Unterschied zwischen der Güte Gottes und der der Geschöpfe aufstellt. Essentielle Güte in Gott und participierte Güte in den Geschöpfen. Lichtvolle Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt. Die Theorie des heiligen Thomas über das Gute und die Theorie Locke's. Keine Analogie zwischen der Philosophie Locke's und der des heiligen Thomas. Praktische Vorteile und Anwendungen der Theorie des heiligen Thomas über die transcendentale Güte 377

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Idee der Vollkommenheit; Theorie der Schönheit.

Begriff und Definition des vollkommenen Seins. Im absoluten Sinne kommt diese Definition allein Gott zu. Stelle aus Thomas. Unterschied zwischen Güte und Vollkommenheit. Wichtige Folgerung aus dieser Lehre. Das Gute und das Schöne. Die Schönheit schließt Vielheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit ein. Stelle aus Thomas, die zum Teil seine Theorie über die Schönheit enthält. Meinung Gioberti's über die Schönheit. Widerlegung derselben. Lehre des heiligen Thomas über die geistige Schönheit, die seine Theorie über die Schönheit vervollständigt. Der heilige Thomas lehrt Jahrhunderte vor Cousin den Unterschied zwischen dem sinnlich Angenehmen und Schönen. Unrichtige Beurteilung der scholastischen Philosophie hinsichtlich der Theorie der Schönheit von seiten Cousin's. Identitäts- und Analogieverhältnisse zwischen der Theorie des heiligen Thomas über die Schönheit und der Cousin's. Parallele zwischen diesen beiden Theorien 386

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Das Übel, Böse (malum); seine Natur.

Stelle aus Thomas, wo er lehrt: das Böse sei kein positives Wesen. Wichtigkeit und Anwendungen der in dieser Stelle enthaltenen Lehre. Einteilung des Bösen nach Leibnitz Ist ungenau und wenig philosophisch. Ist im Widerspruche mit der Lehre des heiligen Thomas. Stelle aus Thomas 396

Seite

Dreißigstes Kapitel.

Ursprung des Bösen, des Übels (malum).

Der Manichäismus und Bayle. Ohnmacht der menschlichen Vernunft, eine Lösung des Problems über den Ursprung des Bösen zu geben. Philosophisches Verfahren des heiligen Thomas bei Aufstellung und Lösung dieses Problems. Seine Theorie über den Ursprung des Bösen. Philosophische Erhabenheit dieser Theorie. Verhältnis zwischen der moralischen Schwäche des Menschen und der Schöpfung ex nihilo. Die Theorie des heiligen Thomas und des Leibnitz über den Ursprung und die Existenz des Bösen. Stelle aus dem deutschen Philosophen. Superiorität der Theorie des heiligen Thomas über die von Malebranche. Kurzer Inhalt der Beweisführung Bayle's zu Gunsten des Manichäismus. Die Hauptargumente Bayle's sind von Thomas vorgesehen und widerlegt. Antwort auf die Argumente Bayle's zu Gunsten des Manichäismus. Stelle aus Thomas über diesen Punkt 401

Einunddreißigstes Kapitel.

Prüfung des Dualismus: Dasein des Bösen als ersten Principes.

Unterschied zwischen dem Manichäismus und Dualismus. Ursprung und Phasen dieses letzteren. Der Manichäismus ist die am wenigsten rationelle Manifestation des Dualismus. Beweis der Falschheit des Manichäismus. Ein anderer Beweis. Hypothese eines Vertrages zwischen den zwei Principen. Ist absurd und unnütz. Widerlegung des Manichäismus durch den heiligen Thomas. Historische Angaben über den Manichäismus und Dualismus. Behauptung Bayle's. Widerlegung derselben. Die Theorie des heiligen Thomas über das Böse ist mit der des heiligen Augustin gleich. Stellen aus letzterem 415

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Die Idee der Ursache. Die bewirkende Kausalität.

Idee der Ursache im allgemeinen und Axiome über dieselbe. Das Nichts kann nicht Ursache sein. Lehre des Balmes und des heiligen Thomas über diesen Punkt. Die vier Klassen von Ursachen. Beispiel. Philosophische Wichtigkeit der Idee der bewirkenden Ursache Die bewirkende Kausalität verlangt keine Zeitpräcedenz und bildet sich nicht allein durch Succession. Das eigentliche Fundament und Grund der bewirkenden Kausalität. Ausspruch der Scholastiker. Die bewirkende Kausalität betrachtet in Gott und in den Kreaturen. Die absolute und die relative bewirkende Ursache. Stelle aus Balmes über diesen Gegenstand. Beziehungen zwischen der Lehre von Balmes und der

Seite

des heiligen Thomas über die absoluten Vollkommenheiten Gottes. Verschiedene Bedeutung der absoluten Vollkommenheiten ausgesagt von Gott und von den Kreaturen. Der aprioriſche Grund dieſer verſchiedenen Bedeutung. Stelle aus Thomas 425

Dreiunddreißigſtes Kapitel.

Ein Wort über den Occaſionalismus.

Erneuerung der alten Irrtümer in der modernen Philoſophie, verurſacht durch die carteſianiſche Bewegung. Beweis des Daſeins Gottes nach Carteſius. Malebranche. Seine Denkweiſe über die Aktivität in den Kreaturen. Der Occaſionalismus iſt den Traditionen der chriſtlichen Philoſophie entgegen. Worte des heiligen Thomas. Der Occaſionalismus iſt die Negation der chriſtlichen Idee der Freiheit. Sein Gegenſatz zum geſunden Menſchenverſtande und ſeine Tendenzen zum Skepticismus. Widerlegung dieſes Syſtems durch den heiligen Thomas. Aktion Gottes über die Geſchöpfe und ihre Wirkungen. Stellen und Gedanken des heiligen Thomas über dieſen Punkt . . . 435

Verzeichnis der Anmerkungen.

Erſtes Buch.

1) Vincenz von Beauvais 41
2) Albertus Magnus 42
3) Roger Baco 45
4) Lainez und Suarez 81
5) Bonacurſio 82
6) Raymundus Martin 83
7) Wilhelm von Moerbeka 85
8) Auguſtin Giuſtiniani 85
9) Sanctes Pagnini 87
10) Campanella 121
11) Carteſius 126

Zweites Buch.

1) Cajetan 210
2) Stelle aus Balmes über das Princip des Widerſpruches . . 238
3) Ammonius Saccas 356

Im Verlage von G. J. Manz in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Dr. C. A. Schneider,

Natur, Vernunft, Gott.

Abhandlung über die **natürliche Erkenntnis Gottes** nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. Gekrönte Preisschrift. gr. 8. 5 M.

Eine Dar- und Klarlegung der fünf sogenannten Gottesbeweise des hl. Thomas, nicht bloß sachlich erschöpfend, sondern auch in der Darstellung geistreich und höchst anziehend: eine Art der Behandlung, welche der Wiedereinführung der thomistischen Philosophie, dem Herzenswunsche des hl. Vaters, sicherlich wesentliche Dienste zu leisten geeignet ist. Die Görresgesellschaft hat die Schrift durch Zuerkennung des **ersten Preises** geziemend ausgezeichnet. Münster'sches Pastoralblatt. Nr. 3.

Nachdem die hauptsächlichsten katholischen Journale meist sehr ausführlich vorstehendes Werk mit ausgezeichneter Anerkennung besprochen haben, lassen wir noch ein protestantisches Urtheil folgen:

Mit großem Scharfsinn und in schöner Formdarstellung behandelt der Verfasser, der in der dahin einschlagenden Literatur nicht nur der katholischen Theologie und Philosophie, sondern auch der modernen Naturforschung sehr belesen ist, die fünf Beweise des jetzt viel genannten Thomas Aquinas für die Existenz Gottes, bespricht den hypothetischen Charakter der Neueren für den metophysischen Beweis, weist den ontologischen Beweis eines Anselmus und Augustin gegenüber den der neueren Denker ab, und legt zum Schluß das Verhältniß der fünf Beweise zum Ewigen dar. Die gründliche Arbeit liefert einen schätzenswerthen Beitrag zur genaueren Kenntnis dessen, was Thomas über diese allgemeinsten Grundbegriffe der Theologie und spekulativen Philosophie lehrt, und dürfte auch auf evangelischer Seite das Interesse berufener Fachmänner in Anspruch nehmen.

Ev. kirchl. Anzeiger von Berlin. 34r Jahrg. Nr. 27.

Dr. C. M. Schneider,

Areopagitica.

Die Schriften des h. Dionysius vom Areopag.

Eine Vertheidigung ihrer Echtheit. gr. 8. 4 M.

Des Verfassers Untersuchung ist aus dem Grunde von besonderer Bedeutung, weil sie den Areopagiten wieder in seinen Ehrenplatz als Eckstein der wissenschaftlichen Tradition einsetzt. Es muß die Meinung schwinden, als ob die Kirche im ersten Jahrhundert nur Kinder, nur Ungebildete unter ihren Gläubigen gezählt hätte. Das Licht des Glaubens strahlte in apostolischen Jahrhunderten so glänzend und klar wieder in der vernünftigen Auffassung der Christen, wie nie mehr später. Was da über Kult und Jurisdiction bestimmt wurde, blieb ausreichende Regel und Berufsinstanz für alle folgenden Jahrhunderte. Das apostolische Jahrhundert ist die wahrhafte Grundlage der kirchlichen Tradition, sowohl was Glauben als was Wissenschaft betrifft. Geht man von der Voraussetzung aus, im apostolischen Jahrhundert habe bereits unsere katholische Kirche bestanden mit ihren Dogmen, mit ihrer Jurisdiction, mit ihrem Kult, dann bieten die areopagitischen Werke wenig Schwierigkeiten. Nur das Vorurtheil, als habe die Urkirche unbestimmte Materialien zu einem später sich entfaltenden Christenthum besessen, findet im heiligen Dionysius als Verfasser der bezeichneten Schriften unlösbare Räthsel. Offenbar liegt in unserem Werke eine recht beachtenswerthe tüchtige Arbeit vor, welche das erste Jahrhundert des katholischen Glaubens im wahren Lichte zeigt. Kathol. Beweg. 13.

A. Gratry,

Studien. I. Folge. 2 Bände.

Auch u. d. Titel: **Ueber die Erkenntniß Gottes.**

Nach der fünften Originalauflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinigung mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2 Bde. Mit einer Beigabe: Eine Studie über die Sophistik unserer Zeit von demselben Verfasser. gr. 8. 8 M. 55 Pf.

Studien. II. Folge. 2 Bände.

Auch u. d. Titel: **Ueber die Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit.**

Nach der dritten Originalauflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinigung mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2 Bde. gr. 8. 8 M. 55 Pf.

Studien. III. Folge. 2 Bände.

Auch u. d. Titel: **Ueber die Erkenntniß der Seele.**

Nach der zweiten Originalauflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinigung mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2 Bde. gr. 8. 8 M. 55 Pf.

„Die rasche Verbreitung der Gratry'schen Werke in Frankreich spricht für deren Vorzüglichkeit, noch mehr aber der höchst bedeutsame Umstand, daß sie bald nach ihrem ersten Erscheinen von der Academie zu Paris auf Antrag Guizot's gekrönt wurden. Auch der heilige Vater hat dem Verfasser in einem Schreiben vom 10. Juni 1854 seine Anerkennung gezollt, und der Bischof von Nismes in einem Pastoralschreiben an den Klerus die „Abhandlung Gratry's von der Erkenntniß Gottes" ein wahres Prachtstück von Weisheit, Gelehrsamkeit, Beweiskraft und selbst „Poesie" genannt. Es begreift sich, daß ein Werk, welches in Frankreich mit einem wahren Jubel aufgenommen wurde, auch in Deutschland nicht unbekannt bleiben konnte; und um es hier einem möglichst großen Publikum zugänglich zu machen, hat Hr. Prof. Pfahler, unterstützt von ein Paar Freunden, sich der Mühe einer Uebersetzung in's Deutsche unterzogen. Dieselbe ist mit großem Fleiße und rühmenswerther Genauigkeit angefertigt, dem Genius der deutschen Sprache ist möglichst Rechnung getragen, weßhalb das Buch sich leicht und angenehm liest." Histor. polit. Bl. 43, 1.

„Es dürfte auch am Platze sein, ein Werk zur Anzeige zu bringen, von welchem das Vorwort zur deutschen Ausgabe sagt, daß es „in ehester Bälde ein Gemeingut der Welt, namentlich der katholischen Welt zu werden verdiene." Wirklich ist dasselbe vom heiligen Stuhle approbirt, von fast allen Bischöfen Frankreichs empfohlen, ja beglückwünscht, überdieß innerhalb fünf Jahren in Frankreich in mehr als zwanzigtausend Exemplaren verbreitet und bereits auch einer demnächst erscheinenden englischen und italienischen Uebersetzung für würdig erachtet worden."

Pred. u. Kat. IX, 5.

Schriften von und über den heiligen Thomas von Aquin.

Thomas von Aquin, der Engel der Schule. Betrachtungen über drei Wege des geistlichen Lebens. Nach der Zusammenstellung des P. Massoulié bearb. von D. Mettenleiter. Min.-Ausg. 1 M.

— — des h., Gebet des Herrn und der englische Gruß. Aus dem Latein. übers. von W. Reithmeier. 8. 50 Pf.

— — das apostolische Glaubensbekenntniß, das Vater Unser und Ave Maria erklärt. Nach dem latein. Originale neu bearbeitet. Min.-Ausg. 75 Pf.

— — Himmelsleiter, oder Uebung der vorzüglichsten Tugenden. Bearbeitet und herausgegeben von D. Mettenleiter. Min.-Ausg. 50 Pf.

— — goldene Kette, oder: Fortlaufende, ganz aus den Stellen der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller bestehende und kunstvoll verbundene **Auslegung der vier Evangelien.** Aus dem Lateinischen von J. N. Dischinger. Mit einem Vorwort von Dr. Fr. X. Reithmayr, Professor an der Universität München. 7 Bände. gr. 8. 26 M. 25 Pf.

„Schon mehr als fünf Jahrhunderte haben den hohen Werth und Nutzen dieses trefflichen Werkes anerkannt, was sollen wir daher zur Empfehlung desselben sagen, wir beschränken uns darauf, dem Herrn Uebersetzer unsern Dank auszusprechen, daß er nicht ermüdete, dieses umfangreiche Werk in deutscher Sprache zu geben."
Prediger u. Katechet, II. 10.

— — Predigten auf das ganze Kirchenjahr. Aus dem Lat. übers. von J. N. Dischinger. gr. 8. 4 M. 50 Pf.

Thomae Aquinatis expositio symboli apostolorum scil. **Credo** in deum, orationis dominicae vid. **Pater noster** et salutationis angelicae scil. **Ave Maria.** Min.-Ausg. 75 Pf.

— — opuscula selecta. Ed. nova. 2 vol. 12. 4 M.

Esser, Fr. Th., der heilige Thomas von Aquin als Patron der Unschuld in der ihm geweihten Gürtelbruderschaft, besonders den Studirenden vorgestellt. Mit einer Chromo-Xylographie, gezeichnet von J. Klein und ausgeführt von H. Knösler. 12. 1 M. 20 Pf.

Gloßner, Dr. M., Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des **heiligen Thomas.** Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium. 2 Bde. 8. 10 M. 80 Pf.

Körber, jun., Dr. J., Maria im System der Heilsökonomie, auf thomistischer Basis dargestellt. gr. 8. 3 M.

Werner, Prof. Dr. K., der h. Thomas von Aquino. 1r Band: **Leben** und **Schriften** des heiligen **Thomas Aquinas.** gr. 8. 10 M. 80 Pf. 2r Band: **Die Lehre** des heiligen **Thomas Aquinas.** 9 M. 90 Pf. 3r Band: **Geschichte** des **Thomismus.** 10 M. 80 Pf.

hie des hl.
lte) Vol I#1721

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO 5, CANADA.

1721.